NUOVE LETTURE

SOPRA

LA SCIENZA DEL LINGUAGGIO

DELLO STESSO AUTORE:

Prime letture sopra la Scienza del Linguaggio. I vol. L. 4 —
Nuove letture sopra la Scienza del Linguaggio. 2 vol. » 7 —

NUOVE LETTURE

SOPRA

LA SCIENZA DEL LINGUAGGIO

DETTE NEL R. ISTITUTO DELLA GRAN BRETAGNA

nei mesi di febbraio, di marzo, di aprile, e di maggio dell' anno 1863

dal prof. MAX MÜLLER

Membro del Collegio di All Souls ad Oxford, Corrispondente dell' Istituto di Francia, ecc.

Ora con licenza dell'autore per la prima volta tradotte in italiano sulla prima edizione inglese
e colle aggiunte fatte dall'Autore stesso nella versione tedesca, e con alcune note

PER CURA DI GHERARDO NERUCCI DA PISTOJA

SOCIO E MEMBRO CORRISPONDENTE E ONORARIO DI VARIE ACCADEMIE ITALIANE.

Con intagli trentuno.

VOLUME SECONDO ED ULTIMO

MILANO
E. TREVES, EDITORE DELLA BIBLIOTECA UTILE
1871.

LETTURA VIII

Della Metafora.

Pochi filosofi hanno così chiaramente intraveduto la importanza del linguaggio in tutte le operazioni della mente umana, pochi hanno così costantemente insistito sopra la necessità di esplorare la influenza delle parole sul pensiero, quanto Locke nel suo saggio intorno l' Intendimento Umano. De' quattro libri in cui si divide la grande opera, uno, il terzo, è per intiero dedicato alle parole o al linguaggio in generale. Nel tempo in cui Locke scriveva, ben poco di attenzione si diè alla filosofia del linguaggio, e l' autore, temendo sembrasse aver dato troppo rilievo a questo subietto oltre il bisogno, giudicò necessario difendersi contro siffatta accusa colle seguenti parole: — « Ciò che io qui ho detto rispetto alle parole in questo terzo libro sarà forse creduto da alcuno essere molto più di quello che sì lieve subietto richiede. Concedo, si potesse serrare in un più stretto limite; ma io volli trattenere il lettore sovra un argomento, che mi parve nuovo, e poco fuori del cammino ordinario (vo sicuro

non averlo stimato tale quando principiai a scrivere); investigandolo sino al fondo, e rivolgendolo per ogni verso, l'una o l'altra parte potrebbe richiamare l'attenzione de' lettori, e porgere occasione al più avverso o al più negligente di riflettere sovra un errore generale, che, quantunque di gran conseguenza, è pochissimo avvertito. Allorquando si consideri quanto rumore si faccia rispetto alle essenze e quante mai sorta' di cognizioni, discorsi e conversazioni sieno sturbate e disordinate dall' uso e dall' applicazione trascurata e confusa delle parole, forse, si penserà valga la pena palesarlo compiutamente: e mi si perdonerà se mi sono a lungo trattenuto sovra un argomento che io giudico non pertanto, abbisogni essere inculcato. Perocchè, gli errori di cui gli uomini si rendono usualmente colpevoli a questo riguardo, non solo sono i più grandi ostacoli alla vera cognizione, ma sono considerati come se di essa cognizione facessero le veci. Gli uomini avrebbero spesso veduto quanta piccola porzioncella di ragione e di verità, o forse niuna affatto, si trovi in quelle opinioni insolenti di ch' essi furono alteri, laddove avessero badato oltre i suoni di moda, ed osservato che le idee sono, o non sono, comprese sotto quelle parole, mediante cui si armarono pronti a ogni lotta, e colle quali con tanta confidenza combatterono per esse. Io mi figuro avere prestato qualche servizio alla verità, alla pace ed al sapere, se, allargando questo subietto, avrò potuto condurre gli uomini a riflettere sull'uso che fanno del linguaggio, e dato ragione a sospettare, che frequente essendo per gli altri, può ben accadere anche a loro, di ritrovarsi talfiata ad adoperare parole buonissime ed approvate, parlando e scri-

vendo con significato incertissimo, pusillo, o nessuno. E, quindi, non è irragionevole per esso loro andare in questo circospetti, e non mostrarsi mal disposti perchè tali cose sieno esaminate da altri (1) ».

Ed inoltre, sommando i resultati delle proprie ricerche, Locke dice: « Imperocchè, niuna delle cose contemplate dalla mente essendo al di fuori di essa stessa presente all'intendimento, è necessario che alcuna altra cosa sia presente a lei come segno o rappresentazione di ciò che essa considera; e queste sono le idee. E perchè la scena delle idee, che costituisce il pensiero dell'uomo, non può essere esposta alla immediata vista di un altro, nè giacere in altro luogo fuori della memoria (custodia non molto sicura), perciò, a comunicare altrui i nostri pensieri, come pure per ricordarceli in nostro uso proprio, sono eziandio necessari dei segni delle nostre idee. Quei segni che gli uomini hanno trovato più adattati e di cui perciò generalmente si servono, sono i suoni articolati. *Quindi la considerazione delle idee e delle parole, come i grandi istrumenti della conoscenza, costituisce una parte non spregevole della osservazione di coloro, i quali vogliono abbracciare la conoscenza umana in tutta la sua estensione; e forse, se fossero queste cose distintamente investigate e debitamente considerate, esse ci fornirebbero una maniera di logica e di critica diversa da quelle a cui fin qui siamo assuefatti* ».

Ma, quantunque sì fortemente impressionato dalla importanza che il linguaggio, come tale, reclama nelle operazioni dell'intendimento, Locke non intravide mai

(1) LOCKE, *Sopra l'intendimento umano*, iii, 5, 16.

che le idee generali e le parole sono inseparabili, che le une non possono esistere senza le altre, e che un'imposizione arbitraria di suoni articolati a significare idee definite, è un supposto non sostenuto da prova veruna. Locke non sembra avere mai posto in sodo gl'imbarazzi del procedimento della dazione de' nomi, e sebbene ammetta di frequente la difficoltà, anzi, talvolta la impossibilità del nostro afferrare alcuna idea generale senza gli esterni segni del linguaggio, egli non mai per un istante dubita della teoria ricevuta, che in uno o in altro tempo della storia del mondo, gli uomini abbiano accumulato il tesoro di anonimi concepimenti generali, a cui, quando giunse il momento della corrispondenza intellettuale e sociale, essi prudentemente affiggessero quelle fonetiche note, che noi chiamiamo parole.

L'età in cui Locke visse e scrisse non fu favorevole a codeste ricerche nella primitiva istoria dell'umanità, la quale ha, nel corso delle due ultime generazioni, impegnata l'attenzione de' filosofi più eminenti. Invece di raccorre i frammenti de' linguaggi primitivi, della poesia e della religione, non solo dei Greci e Romani, ma di tutte le nazioni del mondo, e invece di provarsi a penetrare, per quanto fosse possibile, nella reale ed attuale vita de'padri della stirpe umana, e così apprendere come ne' nostri pensieri e nelle nostre parole si venne ad essere ciò che siamo, le grandi scuole di filosofia del secolo XVIII si contentarono del fabbricare teorie sul come il linguaggio potè essere rivelato o inventato, sul come la mitologia potè comporsi dai sacerdoti, dai poeti, o dagli uomini di Stato, a scopo d'istruzione, di passatempo, o di frode. Cotali sistemi, quantunque ingegnosi e plausibili, e tuttavia

nel pieno possesso de' molti fra i nostri manuali d'istoria e di filosofia, cederanno il luogo allo spirito di ciò che può chiamarsi *Scuola istorica* del secolo XIX. I principj di queste due scuole sono diametricalmente opposti: l'una comincia dalle teorie senza fatti, l'altra dai fatti senza teorie. I sistemi di Locke, di Voltaire, e di Rousseau, e in tempi vicini di Comte, sono piani, intelligibili e perfettamente razionali: i fatti raccolti da uomini come Wolf, Niebuhr, F. Schlegel, G. Humboldt, Bopp, Burnouf, Grimm, Bunsen, ed altri, sono frammentari, le induzioni a cui accennano incomplete ed oscure, ed opposte a molte delle nostre idee in corso. Nullameno, lo studio dell'antichità dell'uomo, la Paleontologia della mente umana, non può permettersi di divenire di nuovo teatro di meri teorici, per quanto arditi e brillanti, ma deve da qui innanzi coltivarsi d'accordo a que' principj i quali produssero ricche messi negli altri campi della ricerca induttiva. Non è mancanza di rispetto verso i grandi uomini delle prime età dire ch'essi avrebbero diversamente scritto se fossero vissuti a' nostri giorni. Locke, co' resultati della Filologia comparata dinanzi, avrebbe cancellato l'intiero suo terzo libro « Sull' Intendimento umano »; ed anche il suo scuolare galante ed ingegnoso, Horne Tooke, ci avrebbe dato un volume ben diverso dei « Passatempi di Purley ». Ma nonostante ciò non vi hanno libri, che con tutti i loro difetti — anzi, per ragione di questi difetti — sieno così istruttivi per lo studente il linguaggio, quanto i « Saggi di Locke » ed i « Passatempi di Horne Tooke »; anzi sonovi molti punti riguardanti il recente sviluppo del linguaggio, che essi trattarono e chiarirono con maestria mag-

giore che non quella di coloro, i quali vennero dopo di essi.

Così, il fatto che tutte le parole esprimenti concetti immateriali sono derivate col mezzo della metafora da parole esprimenti idee sensibili, fu per la prima volta chiaramente e definitivamente esternato da Locke, ed ora è pienamente confermato dalle ricerche de' filologi comparatori. Tutte le radici, cioè, tutti gli elementi materiali del linguaggio, esprimono impressioni sensuali e queste soltanto; e perocchè tutte le parole, anche le più astratte e sublimi, derivarono da radici, la filologia comparata accetta appieno le conclusioni fermate da Locke. Ecco quello che disse Locke (iii. 4, 3): —

« Ci può eziandio guidare un poco verso il tipo originale di tutte le nostre nozioni e cognizioni, lo osservare, quanto mai grande dipendenza hanno le parole nostre sovra le comuni idee sensibili; e come quelle, le quali si adoperano a rappresentare azioni e nozioni al tutto lontane dal senso, sieno sorte di là, e, dalle ovvie idee sensibili sieno state trasferite a significati più astratti, e condotte a rappresentare idee che non cadono nella cognizione de' nostri sensi, p. es., *immaginare, apprendere, comprendere, aderire, concepire, istillare, disgustare, disturbo, tranquillità, ecc.*, sono tutte parole prese dalle operazioni di cose sensibili, ed applicate a certi modi di pensare. *Spirito*, nel suo primo significato è « fiato »; *angel* « messaggero »; ed io non dubito, che *se noi potessimo ricondurle alla loro sorgiva, troveremmo in tutte le lingue, i nomi che stanno per cose, le quali non cadono sotto i nostri sensi, avere avuta la loro prima origine da idee sensibili.* Da ciò potremmo cavarne qualche sorta di congetture, cioè, quali specie di nozioni si fossero, e donde

derivarono quelle che occuparono le menti di coloro che furono i primi cominciatori del linguaggio, e come la natura, anche nel nominare le cose, inopinatamente suggerisca agli uomini gli originali ed i principj delle loro cognizioni; mentre, nel dare nomi che potessero fare ad altri note delle operazioni in sè medesimi sentite, o altre idee che non cadevano sotto i loro sensi, erano costretti a trarre parole dalle idee di sensazioni ordinariamente cognite, con questo mezzo conducendo gli altri a comprendere con maggiore facilità quelle operazioni da essi medesimi sperimentate, e non aventi alcuna sensibile esterna apparíscenza; e quindi tosto conosciuti e consentiti i nomi a significare codeste operazioni interne delle loro menti, ebber posseduto tanto di che rendere note colle parole tutte le proprie idee ad altrui, dappoichè queste di null'altro consisterono se non di percezioni esterne sensibili, o d'interne operazioni delle menti loro intorno di esse; non avendo noi, siccome fu provato, niuna idea affatto, se non quanto originalmente proviene o dagli oggetti sensibili esterni, o per quello che noi sentiamo entro noi per l'interiori operazioni del nostro proprio spirito, di cui noi medesimi entro noi stessi siamo consapevoli ».

Questo brano sebbene un tantinello intralciato ed oscuro, è un brano classico, e formò soggetto di molti commentarj, sì pro che contro. Alcuno dei seguaci di Locke, in particolar modo Horne Tooke, si valse della dottrina, che tutte le parole astratte ebbero in origine un significato materiale, a fine di provare che ogni nostra cognizione, fu ristretta alla cognizione sensuale; e tale si fu la possanza de' loro argomenti, che, oggidì, coloro i quali combattono le teorie ma-

terialistiche, stimano necessario contradire a' fatti allegati da Locke e da Horne Tooke, invece di esaminare la forza delle conseguenze che supponesi provenire da essi. Ora i fatti stabiliti da Locke sembrano vincere ogni dubbio. *Spiritus* è di certo derivato da un verbo *spirare* che significa « trarre fiato ». Lo stesso dicasi di *animus*. *Animus*, l'animo, così chiamasi, siccome dice Cicerone (1), da *anima*, « aria ». La radice ne è *an*, che in sansc. significa « soffiare », e che die' origine in sansc. ed in gr. alla parola pel vento, *an-ila* ed *an-emos*. Così il gr. *thymós*, anima, viene da *thýein*, lanciarsi, agitarsi violentemente, il sansc. *dhu*, scuotere. Dal *dhu* abbiamo in sansc. *dhûli* polvere (in ingl. *dust*, che viene dalla istessa radice), e *dhûma*, fumo, il lat. *fumus*. In gr., la stessa radice dà *thýella*, ventivolgolo, e *thymós*, anima, come sede delle passioni. Platone indovina correttamente quando dice (Crat. p. 419) che *thymós*, anima, è detto così ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς. *Immaginare* significa di certo nella sua concezione originale « fare pitture », « pitturare sè stesso »; ma « pitturare » include ancora un' idea troppo mista per essere stata espressa da una semplice radice. *Imago*, pittura, sta per *mimago*, come, *imitor* poi *mimitor*, il gr. *miméomai*, tutte voci da una radice *mà*, misurare, e quindi significante in origine « misurare ripetutamente, copiare, imitare ». *Apprendere* e *comprendere* significano « afferrare una cosa » e « stringere assieme una cosa »; *aderire* alle opinioni di qualcheduno, lette-

(1) Cicerone, *Tuscul*, i, 9, in fin. — Locke, *Sull' intendimento umano*, iv. 3, 6, nota (ed. Londinese, 1836, p. 412.) « Anima sit animus ignisve nescio, ecc. »

ralmente fu « attaccarsi alle opinioni di qualcheduno »; *concepire* fu « prendere e ritenere assieme »; *istillare*, fu « gocciolare o versare dentro »; *disgustare* fu « creare un cattivo gusto »; *disturbare* fu « gettare nel disordine »; e *tranquillità* fu « calma » e particolarmente la « levigatezza del mare ».

Guardate a parole esprimenti oggetti che non possono cadere sotto la immediata conoscenza de' sensi, nè vi riuscirà troppo difficile il provare vera l'asserzione di Locke, che tali parole sono invariabilmente derivate da altre, le quali in origine s'intese esprimessero gli oggetti de' sensi.

Comincio con una lista di metafore caffre:

Parole.	Senso letterale.	Significato figurato.
beta	battere	punire
dhlelana	mangiare assieme	essere in relazione.
fa	esser morente	essere ammalato.
hlala	sedere	abitare, dimorare, continuare.
ihlati	cespuglio	rifugio.
ingcala	formica-volante	destrezza non comune.
incwadi	sorta di pianta bulbosa	libro, specchio.
inja	cane	un dipendente.
kolwa	esser contento	credere.
lila	piangere	affliggersi.
mnandi	dolce	piacente, aggradevole.
gauka	esser rotto in due parti	esser del tutto morto.
umsila	coda	ambasciatore.
zidhla	mangiarsi	inorgoglire.
akasiboni	non ci vede	è sul darci novelle.
nikela indhlebe	presta orecchio	ascolta attentamente.
ukudhla ubomi	mangiare vivendo	vivere.
ukudhla umutu	mangiare alcuno	confiscare la sua proprietà.
ukumgekeza inkloko	rompersi il capo	stancare alcuno.
ukunuka umntu	odorare alcuno	accusare alcuno di stregoneria (1).

Tribolazione, travaglio, deriva da *tribulum*, slitta usata dagli antichi Romani per battere il grano, da

(1) APPLEYARD, *l. c.*, p. 70.

una piattaforma di legno, guernita di sotto con denti di selce o di metallo (1). La simiglianza fra lo stato della mente che aveva da esprimersi e lo stato dei chicchi di grano scossi in un *tribulum* è evidente, ed è così sagliente, che una volta usata, non si doveva tanto facilmente obliare. Questo *tribulum,* inoltre, derivò da un verbo *terere,* confricare o stritolare. Supponete ora la mente di un uomo, sì aggravata dal peso de' suoi primi misfatti, da non potere quasi riposarsi, o esaminarsi, o resistere alla oppressione, ma che sentasi in sè stessa cruciata e ridotta in polvere, questo uomo descriverebbe tale suo stato di mente come stato di *contrizione,* parola che significa « esser fatto a pezzi » dall'istesso verbo *terere,* stritolare.

Il fr. *penser,* pensare, è il lat. *pensare,* che significa « pesare », e ci riconduce a *pendere,* appiccare, penzolare. « Essere in sospeso » letteralmente vuol dire « essere penzolone e dondolare in qua e là ». « Sospendere il giudicio » vuol dire « appenderlo, impedirne l'effettuazione ».

Dubbio, pure, il lat. *dubium,* alla lettera esprime la « posizione fra due punti », da *duo,* appunto come il ted. *Zweifel* (dubbio) accenna a *zwei,* due.

To believe (credere) viene in generale identificato col ted. *belieben,* compiacersi di una cosa, approvarla; il lat. *libet,* « piace ». Ma *to believe,* al pari del tedesco *glauben,* in origine significano più che la semplice « approvazione di una cosa ». Ambe le parole debbono ricondursi alla radice *lubh,* che ritenne il suo primario significato nel sansc. *lobha,* desiderio, e nel lat. *libido,* desiderio violento, irresistibile. La stessa

(1) V. WHITE, *Diz. Latino-Inglese,* a qu. v

radice fu tolta ad esprimere quella irresistibile passione dell'anima, che mena l'uomo a rompersi in apparenza contro la evidenza de' sensi e le leggi della ragione *(credo quia absurdum)*, e lo spinge per un potere a cui niente può contrastare, ad abbracciare qualche verità, la quale sola sodisfa le naturali bramosie del suo essere. Questa è la « fede » nel suo significato più vero, sebbene si assottigliasse poi nel corso dei secoli a significare non più che « supporre », o « compiacersi », appunto come *I love* (io amo), che derivò dalla medesima radice di *to believe*, venne a significare *I like* (mi piace).

Truth (verità) la si spiegò da Horne Tooke come quello che un uomo *troweth* (crede). Ma questo, nullameno, direbbe ben poco. *To trow* è solo un verbo derivativo, che significa « fare o fissare vera una cosa ». Ma *true* che mai è? *True* è il sansc. *dhruva* (1), e significa « fermo, solido, qualche cosa che durerà »; da *dhar*, trattenere.

Un'altra parola per la *verità* in sansc. è *satya*, aggettivo formato del participio presente del verbo ausiliare *as*, essere. *Sat* è il lat. *ens*, essente; da questo *satya*, il gr. *eteós* (2), l'ingl. *sooth*. Se io dico essere *sat* il lat. *ens*, la somiglianza può parere non troppo forte. Eppure il lat. *ens* è chiaro che sta per *sens*, come si vede in *praesens*. Il nominat. sing. di *sat* è *san*, perocchè in sansc. non si può avere una

(1) *Giornale* di Kuhn, vii, 62.

(2) V. Pott, *Indag. Etim.*, ii, p. 364; Kern, nel *Giornale di* Kuhn, viii, 400. Si dovrebbe ricordare che in *satya*, la *t* spetta alla base, e che l'elemento derivativo non è *tya*, il gr. σεός, ma *ya*. Se εός rappresenti l'istesso suffisso che *ya* nel sanscr. se ne può dubitare. V. nonpertanto Bopp, *Gramm. compar.* (2), § 109 a, 2 (p. 212); e § 956. *Sattva* in sanscr. significa « essendo » ed « un ente ».

parola che finisca in *ns*. Ma l' acc. sing. è *santam* = *sentem*, il nominat. plur. *santas* = *sentes*; cosicchè non può esistere dubbiò alcuno sopra l' identità delle due parole in sansc. ed in lat.

E come potè il linguaggio esprimere quello, che dove fosse stato affatto un concepimento razionale, sarebbe paruto il più immateriale di tutti i concepimenti ossia, *niente* (*nothing*, in ingl.)? Si espresse nella — sola guisa in che esprimere potevasi, — cioè, colla negazione, o col confronto di qualche cosa reale e tangibile. In sansc. si disse *asat*, che significa « non essente »; in lat. *nihil*, ossia, *nihilum* (1), che sta per *ni-filum*, ossia *ne-filum*, e significa « non un filo, o un brincello ». In fr. *rien* è adesso una pura corruzione di *rem*, l'acc. di *res*, e ritiene il suo senso negativo anche senza la particella negativa che in origine precedeva. Così *ne-pas* è *non passum*, « nè un passo »; *ne-point* è *non punctum*, « nè un punto ». Il fr. *néant*, l'it. *niente*, sono il lat. *non ens*. Ed or si osservi per un istante quante finzioni vengano a svilupparsi sotto

(1) Cfr. il *Giornale* di Kuhn, i, 544. Dietrich ricorda casi consimili di abbreviazione, quali *cognĭtus e nōtus, pejĕro e jūro*. Bopp rinunziò chiaramente alla etimologia di *nihil*, la quale propose della 1ª ediz. della sua *Gramm. compar.*, avendola soppressa nella 2ª. Dobbiamo dolerci che un dotto così accurato come Mr. White nel suo eccellente *Dizionario Latino-Inglese*, abbia tuttavia citato l'opera di Bopp nella sua 1ª ediz. Perciocchè l'*h* piglia il posto di *f*, sappiamo che nello spagnuolo ogni *f* latina si rappresenta con *h*; p. e. *hablar* = *fabulari*, *hijo* = *filius*, *hierro* = *ferrum* *hilo* = *filum*. Ma eziandio nel lat. medesimo queste due lettere fra loro si cambiano. Invece d'*hircus* i Sabini dissero *fircus*; invece di *hædus*, *fædus*; invece di *harena*, *firena*. Anzi, ricordansi in lat. doppie forme, come *hordeum* e *fordeum*; *hostis* e *fostis*; *hariolus* e *fariolus*. V. CORSSEN, *Pronuncia della lingua latina* (in ted.) pagina 46.

il fascino del linguaggio. Fu correttissimo il dire « Io vi dò niente », ossia « io vi dò nè anche un brincello ». Qui parliamo di un *niente* relativo; in fatti, si nega soltanto qualche cosa, o rifiutiamo dare qualche cosa. Fu del pari correttissimo il dire, avanzandosi in una stanza vuota: « Qui non v'è nulla », significando, non che nulla assolutamente vi fosse, ma soltanto quelle cose che ci aspetteremmo trovare in una stanza. Ma a forza di adoperare queste frasi del continuo, si formò a grado a grado una idea vaga nella mente del *Niente*, e *Nihil* divenne nome di qualche cosa positiva e reale. Le persone principiarono assai per tempo a parlare del *Niente* come se fosse alcun che; parlavano e s' impaurivano all' idea dell' *annientamento* — idea del tutto inconcepibile se non pel cervello di un pazzo. *Annihilatio* (annientamento), altro non significa etimologicamente — ed in questo caso, si può aggiungere, logicamente eziandio — se non che « essere ridotto a qualche cosa che non è un brincello » — di sicuro, stato punto spaventevole, considerando che nella stretta logica comprenderebbe l' intiero regno dell' esistenza, esclusone solo quello che è significato da *brincello*. Eppure, quante speculazioni, quante paure, quanti farnetichi, scaturirono da questa parola *Nihil* — una semplice parola, e niente più! Noi miriamo le cose svilupparsi e decadere, siamo testimoni della nascita e della morte delle cose viventi, ma noi mai non vediamo alcuna cosa perduta o annientata. Ora, quello che non cade nella cognizione dei nostri sensi, e quello che contradia ogni principio delle nostre facoltà ragionanti, non ha dritto ad essere espresso nel linguaggio. Si possono usare nomi di oggetti materiali ad esprimere oggetti immateriali, se razionalmente

sieno concepibili; si possono concepire, a cagion d'esempio, poteri che non trovansi entro la portata dei nostri sensi, sebbene dotati di materiale realità; si possono chiamarli *spiriti*, letteralmente « aure », ancorchè intendiamo benissimo che colla parola « spiriti » si significa alcun che di più delle semplici « aure »; si possono nominare *ghosts* (fantasmi), nome connesso a *gust* (folata), *yeast* (spuma), *gas*, (gas), e ad altri vapori quasi impercettibili. Ma il *Niente*, un assoluto *Niente*, che non è mai visibile, nè concepibile, nè immaginabile, non dovrebbe aver mai trovato una espressione, non avrebbesi dovuto mai ammetterlo nel dizionario di enti ragionevoli.

Ora, se consideriamo quanti parlino del *Niente*, quanti poeti lo facciano soggetto de' più tormentosi lai; quanto esso fu, ed è tuttavia, uno de' principali ingredienti in parecchi sistemi di filosofia — anzi, quanto sino dentro il dominio de' pensieri religiosi l'abbiano sospinto, e, come sotto la denominazione di *Nirvâna*, sia divenuto la mêta sublime di più milioni di genti fra i seguaci di *Buddha* (1) — si può forse, anche in questo studio preliminare delle nostre ricerche dar principio a conoscere la povertà del linguaggio sopra il pensiero, e sentire minore sorpresa rispetto le nazioni antiche, posciachè concedettero a' nomi dei naturali oggetti, il cielo, il sole, la luna, l'alba, e i venti, di vestire il carattere di poteri sovranaturali o di personalità divine, o perocchè offerirono adorazione e sacrificio a nomi astratti, come il Fato, la Giustizia, o la Vittoria. Vi è tanta mitologia nell'uso no-

(1) V. I. BARTHELEMY SAINT-HILAIRE, *Le Bouddha et sa Réligion*, Paris, 1862, per avere una chiara idea di tale aberrazione prodotta dalla dottrina del *Niente*. *(N. del Trad.)*.

stro della parola *Niente* quanto nelle parti più assurde della fraseologia mitologica della India, della Grecia, e di Roma: e se ascriviamo la prima ad un' infermità del linguaggio, di cui siamo atti ad esplicare la causa, ci converrà ammettere che nell'ultima, il linguaggio si elevò ad uno stato quasi di delirio, e smesse di essere quello che s' intese fosse, la espressione delle impressioni ricevute per mezzo dei sensi, o de' concepimenti di un intelletto ragionevole.

Ma per ritornare alla dottrina di Locke, che tutti i nomi di oggetti *im*materiali derivarono dai nomi di oggetti materiali, molti filosofi, siccome io notai, invece di combattere virilmente le conclusioni, supposte scaturire dalla osservazione di Locke, preferirono porre in dubbio la esattezza della osservazione.

Vittorio Cousin nelle sue « *Lezioni sopra la Storia della Filosofia,* nel XVIII secolo (1) », tenta contestare l'asserto di Locke colle parole seguenti: — « Vi porgerò due parole, « egli dice », e vi pregherò di ricondurmele indietro alle primitive parole esprimenti idee sensibili. Pigliate la parola *je*, io. Questa parola, almeno in tutte le lingue che conosco, non può ridursi, non può decomporsi, è una primitiva; non esprime alcuna idea sensibile, non rappresenta se non il significato che la mente ad essa affigge; è un puro e vero segno, senza veruna relazione a qualche idea sensibile. La parola *ètre,* essere, « esattamente è nel caso istesso; è una parola primitiva e del tutto intellettuale. Non conosco alcuna lingua in cui il verbo francese *ètre* si traduca con una parola corrispondente la quale esprima un' idea sensibile; e quindi non è

(1) Parigi, 1841, vol. ii, p. 274 (in fr.)

vero che tutte le radici di una lingua, nella loro ultima analisi, sieno segni d'idee sensibili ».

Si deve adesso ammettere che il pronome *je*, io, che nel sanscrito è *aham*, è una voce di etimologia dubbiosa. Spetta alle primarissime formazioni della favella ariana, nè bisogna maravigliarci che anche nel sanscrito i materiali da cui si composero i pronomi sieno spariti. Si possono spiegare parole in inglese, come *myself* (me stesso) o *your honour* (vostro onore), ma non si tenterebbe co' mezzi forniti dall' inglese solo, analizzare *I* (io), *thou* (tu) ed *he* (colui). Lo stesso avviene pel sanscrito *aham*, parola recata nella corrente del linguaggio sin da tempi così lontani, che eziandio i Veda, confrontati ad essi, sono proprio, per così dire, di jeri. Ma sebbene la etimologia di *aham* sia dubbiosa, niun dotto dubitò giammai che, a simiglianza delle altre parole, non avesse una etimologia; che essa deve derivare, o da una radice predicativa, o da una dimostrativa. Coloro che deriverebbero *aham* da una radice predicativa, pensarono alla radice *ah*, respirare, parlare (1); coloro che la deriverebbero da una radice dimostrativa, ci citano il vedico *gha*, il recente *ha*, questo, usato siccome il greco *hóde*. Come il pronome della prima persona sia espresso nel chinese, lo vedemmo in un' antecedente Lettura, e quantunque espressioni come « il servitore dice », invece di « io dico », possan parere moderne ed artificiali,

(1) Io pensai possibile, nella mia *Storia della Letteratura sanscrita*, p. 21 (in ingl.), connettere *ah-am* col sansc. *âha*, dissi, il gr. ἦ, il lat. *ajo* e *nego*, anzi col gotico *ahma* (invece di *agma*), spirito — ma così più non credo. Neppure accetto la opinione di Benfey (*Gramm. sanscr.*, § 773), che deriva *aham* dalla radice pronominale *gha* con una *a* prostetica. Essa è una parola, la quale per adesso, bisogna resti senza genealogia.

non sono così in chinese, e in ogni caso mostrano, che anche un'idea tanto scolorita qual'è *io,* può imbattersi in segni sufficientemente pallidi e sbiaditi ad esprimerla (1).

Riguardo ad *être,* essere, la faccenda è diversa. *Être* (2) è il latino *esse* mutato in *essere* e contratto. La radice, quindi, ne è *as,* la quale, in tutte le lingue ariane, fornì il materiale pel verbo ausiliare. Ora, anche in sanscrito, è vero, la radice *as* fu completamente spogliata del suo carattere materiale; significa *essere,* e niente di più. Ma v'ha in sanscrito un derivato della radice *as,* cioè, *ásu,* ed in questo *ásu,* che significa il « respiro vitale », la significazione originaria della radice *as* si conservò. *As,* per dare nascimento ad un nome siccome *ásu,* deve aver significato *respirare,* quindi *vivere,* quindi *esistere,* e deve aver traversato tutti questi stadj, prima si potesse adoperare come verbo ausiliare astratto, che si trova non solo in sanscrito, ma eziandio in tutti gl'idiomi ariani. Se questo derivato *ásu,* vita, non fosse stato conservato in sanscrito, sarebbe riuscito impossibile lo indovinare il significato originario materiale della radice *as,* essere: tuttavia anche allora lo studioso si sarebbe giustificato del richiedere siffatta significazione. Ed in francese, eziandio, sebbene *être* possa parere una parola per intiero astratta, l'imperfetto *j'étais* (io era), il parti-

(1) Gian Paolo nella sua *Levana,* p. 32. dice: « *Io* — eccettone Dio, è il vero *Io* ed il vero *Tu* a un tempo — il più sublime ed il più incomprensibile che possa pronunciarsi da alcun linguaggio, o contemplarsi. Vi si trova tutto a un tempo, come l'intiero segno della verità e della coscienza, che, senza l'*Io,* è nulla. Lo si deve attribuire a Dio, siccome pure agli enti senza coscienza, se si desidera concepire l'essere dell'*Uno* e la esistenza degli altri ».

(2) Cfr. Diez. *Lexicon,* alla v. *Essere.*

cipio *été* (stato), sono chiaramente derivati dal latino *stare*, e mostrano quanto facile un' idea così definita siccome *stare* si assottigli all' idea astratta dell'*essere*. Se guardiamo gli altri idiomi, troveremo sempre più il francese *être* tradotto con parole corrispondenti, le quali esprimono in origine una idea sensibile. Il nostro verbo *to be* (essere) deriva dal sanscrito *bhu*, che, siccome apprendiamo dal greco *phýō*, significò da prima « crescere (1) ». *I was* (io era o fui) si connette col gotico *visan*, che significa *abitare*.

Ma quantunque sopra di questo punto lo studioso del linguaggio debba tenere da Locke, ed ammettere senza la minima eccezione, l' indole materiale di tutte le parole, nulla può di più convincere della maniera con cui Vittorio Cousin dispone delle conclusioni, le quali alcuni filosofi, sebbene non Locke di certo, pajono inclinati a trarre da codeste premesse. « Inoltre », egli scrive, « anche se questo fosse vero, ed assolutamente vero, ma non siam nel caso, se ne concluderebbe nulla più di questo. L'uomo da prima, coll'azione delle facoltà sue, sè medesimo trasse al di fuori e verso il mondo esterno; i fenomeni del mondo esterno lo colpirono da prima. I primi segni sono cavati dagli oggetti sensibili e sono tinti fino a un certo grado co' loro colori. Quando l' uomo di poi ritornò sopra a sè stesso, e comprese più o meno distintamente i fenomeni intellettuali ch' ebbe sempre, sebbene un po' vagamente, intraveduti; se, allora, gli bisognò esprimere i nuovi fenomeni della mente e dell'anima, l'analogia lo condusse a connettere i segni cercati con

(1) V. il mio *Saggio sopra le Lingue aborigini dell' India,* (in ingl.) pag. 344,

quelli già posseduti; perocchè l'analogia è la legge di ogni linguaggio crescente e sviluppato. Donde le metafore, a cui la nostra analisi riporta la maggior parte dei segni e dei nomi delle idee morali le più astratte ».

Nulla può essere più vero dell'avvertenza così data da Cousin a quelli che adoprerebbero l'osservazione di Locke per un argomento in favore di una parziale filosofia sensualista.

La *Metafora* si è uno de' più potenti congegni a costruire l'umana favella, e senza di essa potremmo a malapena immaginarci quanto ad una lingua sia conceduto progredire oltre i semplici rudimenti. La metafora in generale significa, il trasporto di un nome da un oggetto a cui propriamente spetta, ad altri oggetti che colpiscono la mente come in qualche guisa partecipanti delle peculiarità del primo oggetto. Il processo mentale che die' alla radice *mar* il significato di *propiziare*, non fu altro che questo, che l'uomo intravide alcuna analogia fra la superfice levigata prodotta dal confricare e polire, e la espressione levigata dell' aspetto, la levigatezza della voce, e la calma degli sguardi prodotta eziandio in un nemico per mezzo della cortesia e delle parole amabili. Così, quando parliamo di una grù, applichiamo il nome di un uccello ad una macchina. L'uomo restò colpito da una specie di somiglianza fra l'uccello dal lungo collo che piglia il cibo col prolungato becco e le sue rozze macchine per innalzare pesi. In greco eziandio, *géranos* possiede ambedue i significati. E questa è metafora. Di più, osservazioni incisive, parole infuocate, preghiere ardenti, articoli pungenti, sono tutti metafore. *Spiritus* in latino originalmente significò « soffiare o vento ». Ma quand' ebbe a nominarsi il principio della

vita entro l'uomo o l'animale, il suo segno esterno, ossia il fiato della bocca, fu naturalmente scelto ad esprimerlo. Quindi in sanscrito *ásu*, fiato e vita; in latino *spiritus*, fiato e vita. Di più, quando s'intravide che v'era ancora qualche cosa da nominare, che non la schietta vita animale, ma eziandio quello che vien sorretto da questa vita animale, la stessa parola si scelse, ne' dialetti latini moderni, ad esprimere l'elemento spirituale dell'uomo siccome opposto all'elemento puro materiale o animale. E tutto questo è metafora.

Leggiamo nei Veda, ii, 3, 4 (1): — « Chi vide il primogenito quando colui che non ebbe alcuna forma (lett. ossa) generò quello che ebbe forma? Dov'era la vita *(asuh)*, il sangue *(asṛik)*, la persona *(âtmâ)* della terra? Chi andò a dimandarne ad alcuno che lo conoscesse? »

Quivi *fiato*, *sangue*, *persona*, sono altrettanti tentativi per esprimere quello che chiamerebbesi « causa ».

Ma si consideri adesso per un poco, che quanto i filosofi, e particolarmente Locke, indicarono siccome peculiarità di certe parole, quali *apprendere, intendere, scandagliare*, *immaginare*, *spirito* ed *angelo*, debb'essere stato, in realtà, una peculiarità di un *intiero periodo* nell'istoria primitiva del parlare. Niun avanzamento era possibile nella vita intellettuale dell'uomo senza la metafora. Molte radici che sono state già discoperte, ebbero in origine un significato materiale, ed un significato così generale e comprensivo (2),

(1) M. M., *Storia della Letteratura sanscrita*, p. 20.

(2) La specializzazione delle radici generali è più comune della generalizzazione delle radici speciali, quantunque debbono ammettersi ambedue i procedimenti.

che potrebbe facilmente applicarsi a molti speciali oggetti. C' incontriamo in radici significanti « percuotere, splendere, strisciare, crescere, cadere », ma non mai c' incontriamo in radici primitive che esprimano stati o azioni che *non* cadano sotto la cognizione dei sensi, e neppure in radici che esprimano atti speciali come « piovere, tonare, grandinare, starnutire, cimentarsi, aiutare ». Tuttavia la lingua fu ottima massaja al proprio marito, l' umano intelletto; essa lo fe' percorrere pochissimo una lunga via. Con piccolissima quantità di tali radici materiali, siccome le ricordate, fornì abbigliamenti decenti a numerose ramificazioni all' intelletto, lasciando niuna idea, niun sentimento sprovveduto, eccettone, forse, que' pochi, che al dire di alcuni poeti, sono inesprimibili.

Così dalle radici esprimenti « risplendere, essere rilucente », si formarono nomi pel « sole, la luna, gli occhi dell' uomo, l' oro, l' argento, il giuoco, la gioja, la speranza, l' amore ». Con radici significanti « percuotere », fu possibile nominare « un' accetta, il fulmine, un pugno, un colpo di paralisia, un' osservazione pungente, e un sopraccarico di faccende ». Dalle radici significanti « andare », si derivarono nomi per « le nuvole, l' ellera, per i rampicanti, le serpi, i bestiami ed i mobili, la proprietà movibile ed inamovibile ». Con una radice significante « sbriciolare », formaronsi espressioni per « la malattia e la morte, la sera e la notte, la vecchiezza e il cadere dell' anno ».

Adesso dobbiamo studiarci a distinguere fra due specie di metafora che io chiamo *radicale* e *poetica.* Chiamo *radicale* la metafora quando una radice che significa « risplendere » applicasi a formare nomi, non solo pel « fuoco » o pel « sole », ma eziandio per la

« primavera dell'anno, la luce mattutina, la lucentezza del pensiero, le giulive sortite degl' inni della preghiera ». Le antiche lingue sono ricolme di tali metafore, e sotto il microscopio dell' etimologista, ciascuna parola quasi palesa tracce della sua prima concezione metaforica.

Da questo si deve distinguere la metafora *poetica*, ossia, quando un nome o un verbo, già fatto ed assegnato ad un oggetto o ad un' azione definita, si trasferisce poeticamente ad un altro oggetto o ad un'altra azione. Per esempio, quando « i raggi del sole » sono chiamati « le mani o le dita del sole », il nome che significa « mani o dita » esiste bello e fatto, e fu, come tale, trasferito poeticamente al distendersi dei raggi solari. Per mezzo dell' istesso procedimento le « nuvole piovose » si riguardano come « vacche dalle mammelle piene », la « nube tonante » come un « capro » o una « pelle di capro », il « sole » come un « cavallo », o come una « palla » o come un « uccello gigantesco », il « lampo » come un « arco » o come un « serpente ».

Quanto è detto pe' nomi, vale anche pe' verbi. Un verbo quale « dare nascimento », si usa, p. es., per la « notte producente », o meglio, « precedente il giorno », come anche per il « giorno che precede la notte ». Il « sole », sotto un nome, dicesi « generare l'alba », perciocchè l' approssimarsi della luce mattutina dà nascita all' alba; sotto un altro nome il « sole » dicesi « amare l' alba », perciocchè la segue come il fidanzato segue la fidanzata; ed infine, il « sole » dicesi « distruggere l'alba », perocchè l' alba sparisce tostochè il sole è sorto. Da un altro punto di vista « l' alba » può dirsi « dare nascita al sole », peroc-

chè il sole pare sorgere dal suo grembo; può dirsi che esso « muore o sparisce dopo aver dato vita al suo splendido figlio », perocchè appena il sole è nato, l'alba deve svanire. Tutte queste metafore, quantunque piene di contraddizioni, s' intesero perfettamente dagli antichi poeti, sebbene pel nostro intendimento moderno sieno spesso enimmi difficili a sciogliersi. Leggiamo nel Riga Veda (x. 189) (1), dove è descritto il sorgere del sole, che « l' alba viene presso il sole, e trae l'ultimo suo respiro quando il sole manda il suo primo respiro ». I commentatori si permettono le più fantastiche spiegazioni sopra questa espressione, senza pensare alla semplice concezione del poeta, che alla fine de' conti è naturalissima.

Consideriamo, quindi, che fuvvi, necessariamente e realmente, un periodo nella storia della nostra stirpe in cui tutti i pensieri che oltrepassarono lo stretto orizzonte della nostra vita di ciascun dì, ebbero ad esprimersi col mezzo di metafore, e in cui queste metafore non erano divenute quello che a noi sono, misere espressioni convenzionali e tradizionali, ma sentironsi e si compresero, metà nella loro indole originaria e metà nella loro indole modificata. Allora scorgeremo che siffatto periodo di pensiero e di parola dovette notarsi con lineamenti differentissimi da quelli di qualunque tempo più recente.

Uno de' primi risultati sarebbe naturalmente, che gli oggetti in sè medesimi affatto distinti, e originalmente concepiti come distinti dall' intelletto umano, avrebbero ricevuto nonpertanto l' istesso nome. Se fuvvi una radice significante « brillare, rivivere, rallegrare »,

(1) M. M., *La Sepoltura de' morti de' Brahmani* (in ted.), p. xi.

quella radice potè essere applicata all'« alba, al prorompere dello splendore dopo una notte oscura, ad una sorgiva di acqua zampillante fuori di una roccia e rallegratrice del cuore di chi viaggia, e alla primavera dell'anno, che ridesta la terra dopo la quasi morte dell'inverno ». « La primavera dell'anno, la sorgiva dell'acqua, il far del giorno », porterebbero così l'istesso nome, sarebbero quello che Aristotele chiama *omonimi*. Dall'altro canto, l'oggetto medesimo potrebbe aver colpito la mente umana in varie guise. Il « sole » potè essere chiamato il « riscaldatore », il « generatore », ma eziandio il « bruciante », e « l'uccisore »; il « mare » potè essere chiamato tanto la « barriera », quanto il « ponte » e la « via maestra del commercio »; le « nubi » poterono essere chiamate « splendide vacche dalle mammelle piene », oppure « demoni neri e mugghianti ». Ogni « giorno che albeggia al mattino », pote chiamarsi il « gemello della notte che segue il giorno », ovvero tutti i « giorni dell'anno » poterono chiamarsi « fratelli », o anche « molti capi di bestiame che sono spinti ciascun dì per le pasture celesti, e racchiusi poi la notte nella oscura stalla di Augia ». In questo modo un solo e medesimo oggetto riceverebbe molti nomi, o diventerebbe, siccome lo dissero gli stoici, *polionimo* — avente molti *soprannomi*. Ora, fu sempre notato come particolarità di quelle che diconsi lingue antiche, che esse han parecchie parole per una medesima cosa, parole che talfiata si chiamano *sinonimi;* e del pari che le loro parole han di frequente molti significati. Eppure quelle che diconsi lingue antiche, quali il sanscrito dei Veda o il greco di Omero, sono in realtà lingue modernissime; ossia, mostrano chiare tracce dello avere

traversato molti e molti periodi di sviluppo e di decadimento, pria di diventare ciò che noi le conosciamo essere ne' primitivi monumenti letterari dell' India e della Grecia. Quale, dunque, debb' essere stata la condizione di quelle lingue ne' loro periodi primitivi, innanzi che molti nomi, che poterono applicarsi, e lo furono a vari oggetti, si ristringessero ad un oggetto solo, e innanzi che ciascun oggetto, che potè chiamarsi, lo fu con vari nomi, per ridursi poi ad un sol nome! Eziandio a' dì nostri confessiamo che v' ha di troppo in un nome: quanto mai più grande sarà stato il fatto durante i tempi primitivi dell' umana fanciullezza!

Il periodo nella istoria del linguaggio e del pensiero che io così mi studiai descrivere per caratterizzato da ciò che io posso chiamare le due tendenze, l' *omonima* e la *polionima* (1), da ora in avanti lo chiamerò *periodo mitico* o *mitologico*, e mi proverò a mostrare, come quanto sin qui fu enimma sopra l' origine e lo spandimento dei miti, diventi intelligibile se si consideri connesso alle vicende primiere, traverso cui debbono necessariamente essere passati il linguaggio ed il pensiero.

Nullameno, prima di entrare in una più piena esplicazione del mio intendimento, penso giusto guardarmi sin dal principio da due errori, a cui il nome di *Periodo mitico* potrebbe dare nascita. Ciò che io chiamo un periodo, non lo è in un senso così stretto della parola; non ha limiti fissi che possano tracciarsi con accuratezza cronologica. Evvi un tempo nella primitiva istoria di tutte le nazioni iu cui l' indole mitologica predomina per sì grande estensione, da potere di-

(1) Agost. *De Civ. Dei*, vii, 16. « Et aliquando unum deum res plures, aliquando unam rem deos plures faciunt ».

scorrere di essa come periodo mitologico, appunto come potremmo chiamare l'età in cui viviamo « l'età delle scoperte ». Ma le tendenze che caratterizzano il periodo mitologico, quantunque di necessità perdano molto di quel potere, col quale, in un dato tempo, signoreggiarono ogni muovimento intellettuale, continuano l'opera sotto vari travestimenti in ogni età, anche nella nostra propria, sebbene forse la meno atta alla metafora, alla poesia, ed alla mitologia.

In secondo luogo, se io parlo di un periodo mitologico, non uso *mitologico* nello stretto senso in cui è generalmente adoperato, cioè, come necessariamente connesso alle narrative intorno a' Numi, gli eroi e le eroine. Nel senso che uso *mitologico*, si applica ad ogni modo di pensiero, ad ogni ordine di parole, quantunque per ragioni da spiegarsi in seguito, le idee religiose dipendano molto dall' espressione mitologica. Tuttavolta che alcuna parola, che da prima si adoperò metaforicamente, si adopri senza una concezione chiara de' passi che mosse dal suo significato originario al significato metaforico, v'ha pericolo di mitologia; tuttavolta che questi passi sieno dimenticati e si pongano passi artificiali in luogo di quelli, abbiamo della mitologia, e, se così posso dire, abbiamo il linguaggio malato, sia che la lingua si riferisca agli interessi religiosi, sia a' secolari. Perchè io adoperi il termine *mitologico* in questo ampio senso, senso non giustificato dall' uso greco o romano, apparirà quando verremo a considerare come, quanto comunemente chiamasi « mitologia », non sia che una parte di una molto più generale vicenda, traverso cui tutti i linguaggi o in uno o in un altro tempo passarono.

Dopo queste notazioni preliminari, adesso ci faremo

ad esaminare alcuni casi di quelle che io chiamo *metafora radicale e poetica.*

I casi di metafora radicale, sebbene numerosi nelle lingue radicali e agglutinative, sono meno frequenti nelle lingue a flessione, quali, il sanscrito, il greco ed il latino. Nè è difficile dirne la ragione. Si fu la stessa inconvenienza cagionata dalle parole che fallirono nel trasmettere distintamente la intenzione del parlatore, la quale die' impulso a quella nuova vicenda di vita nel linguaggio, da noi chiamato a *flessione.* Imperocchè fu sentito importante distinguere fra *un lucente* ossia il « sole », ed *un lucente* ossia il « giorno », ed *un lucente* ossia la « ricchezza »; quindi la radice *vas,* rilucere, venne modificata colla inflessione, e separata in *vi-vas-vat,* il sole, *vas-ura,* il giorno, *vas-u,* la ricchezza. In una lingua radicale, ed in molte delle agglutinative, la semplice radice *vas* sarebbesi considerata bastevole ad esprimere, *pro re natâ,* ciascheduno di questi significati. Tuttavia le lingue a flessione, eziandio, porgono esempi frequenti di metafora radicale, di cui alcuno, come vedremo, condusse ad antichissimi malintesi, e, nel corso del tempo, alla mitologia.

Vi è, p. es., nel sanscrito, una radice *ark* o *arch,* che significa « rilucere »; ma, al pari di molti verbi primitivi, si adopera nel senso tanto transitivo che intransitivo, così significando *essere rilucente,* e *produrre luce.* Soltanto « produrre luce » significò negli antichi idiomi più che presso noi. « Produrre luce » significò « allietare, rallegrare, celebrare, glorificare », e fu adoperato costantemente in questi diversi sensi dagli antichi poeti dei Veda. Ora, per una semplicissima ed intelligibile operazione, il significato della radice *arch*

potè trasferirsi al « sole » o alla « luna », o alle « stelle »; tutti questi astri poterono chiamarsi *arch* o *ṛich* senza verun cambiamento nell'apparenza esterna della radice. Giacchè tutti sappiamo, *ṛich,* siccome sostantivo, aver potuto in realtà trasmettere tutti questi significati durante il primitivo periodo degl'idiomi ariani. Ma se si guardi ai rami appieno sviluppati di quella famiglia di parlare, trovasi che in questa sua più semplice forma, *ṛich* fu dispogliato di tutti i significati, all'infuori di un solo; significa soltanto « un canto di lode, un inno, che rallegra il core e illumina il sembiante de' Numi, o che rende manifesto e fulgido il loro potere (1) ». Gli altri significati, nullameno, che *ṛich* potè avere espresso non furono del tutto rifiutati; ma si resero più definiti mediante nuove e distinte modificazioni grammaticali della istessa radice. Così, per esprimere « luce o raggio », si formò *archi,* un masc.; e prestissimo anche un neut., *archis.* Nè l'uno nè l'altro di questi nomi giammai adoprossi nel senso di « lode » che risponde a *ṛich;* hanno soltanto il senso di « luce e splendore ».

Inoltre, affatto regolarmente, un derivativo nuovo, venne formato, ossia, *arkáḥ*, masc. Questo pure significa « luce », ovvero « raggio di luce », il « sole »; ma è stato determinato come nome proprio della « luce delle luci », cioè, il « sole ». *Arkáh,* quindi, per una naturalissima metafora, divenetò uno de' nomi propri del « sole »; ma per un' altra metafora, che innanzi spiegammo, *arkáḥ,* esattamente cogli stessi accenti e

(1) Il passaggio nel *Vâjasaneyi Sanhitâ*, 13, 39, « ṛiché tvâ ruché tvâ », contiene o un avanzo isolato del valore originario della radice, conservato in una frase proverbiale, o è un giuoco etimologico.

genere, adoperossi eziandio nel senso « d'inno di lode ». Ora qui possediamo un caso chiaro di metafora radicale in sanscrito. Non fu il nome *arkâḥ*, nel senso di « sole », che per un ardito volo della fantasia, si trasferì a diventare il nome dell' « inno di lode », e neppure *vice versâ*. La medesima radice *arch*, sotto l'esatta istessa forma, s' impiegò indipendentemente a due concezioni distinte. Se la ragione dell' indipendente impiego della medesima radice a queste due idee distinte, « sole ed inno », venne dimenticata, fuvvi pericolo di mitologia, ed attualmente troviamo nell' India che un mito sorse, e che gl' « inni della lode », si favoleggiarono provenuti o avere avuta la loro origine rivelata dal sole.

La nostra radice *arch* ci offre un altro esempio di simile sorta di metafora, ma lievemente diversa dall' appunto esaminata. Da *ṛich* nel senso di « risplendente », era possibile formare un derivato *ṛikta*, col senso di « chiaro o illuminante ». Questa forma non esiste in sanscrito; ma perciocchè *kt* in sanscrito va soggetto a mutarsi in *ks* (1), dobbiamo riconoscere in *ṛiksha* l'istesso derivato di *ṛich*. *Ṛiksha* nel senso di « brillante », diventò il nome dell' « orso », così chiamato o pe' suoi occhi lucenti o per la sua ful-

(1) Kuhn, nel *Giornale per la Scieaza del Linyuaggio*, i, 155, fu il primo a notare la identità del sansc. *ṛiksha* ed il gr. ἄρκτος nella loro applicazione mitologica. Provò che *ksh* in sansc. rappresènla un *kt* originario, in *takshan*, falegname, gr. τέκτων; in *kshi*, abilare, gr. κτίω; in *vakshas*, lal *pectus*. Curtius, ne' suoi *Grandzüge* aggiunge *kshan*, uccidere, gr. κτᾶν; Aufrecht (*Giornale* di Kuhn, viii, 71), *kshi*, uccidere, gr. κτι; Leone Meyer (v. 374), *ksham*, terra, gr. χθών. A quesli si possono aggiungere *kshi*, possedere, greco κτάομαι; e forse *kshu*, starnulare, greco πτύω, se pure sta per κτύω.

gida pelliccia morata (1). Il medesimo nome di *ṛiksha* fu dato in sanscrito alle « stelle », le risplendenti. Si usò come masc. e come neut. nel sansc. recente, e soltanto come masc. ne' Veda. In un passaggio del Rig-Veda, i. 24, 10, leggiamo quanto segue: — « Queste stelle fisse su' nel cielo, che vedonsi nella notte, dove se ne vanno il giorno? » Il commentatore, è curioso l'osservarlo, non è contento di questa traduzione di *ṛiksha* nel senso di « stelle » in generale, ma se ne richiama alla tradizione del *Vâjasaneyins,* a fin di mostrare che le « stelle » qui chiamate *ṛikshas* formano la medesima costellazione che nel sanscrito recente sono dette « i Sette *Ṛishis* », o « i Sette Saggi ». Sono stelle che non paiono giammai tramontare durante la notte, e quindi la dimanda in qual parte vadano il giorno si applicherebbe ad essa specialmente. Checchè ne sia, la tradizione vi è, e la questione consiste nel sapere se possa spiegarsi. Ora, rammentate, che la costellazione qui chiamata i *Ṛikshas,* nel significato di « rilucenti », sarebbe omonima in sanscrito cogli Orsi; rammentate pure, che, in apparenza senza veruna ragione, la stessa costellazione è detta dai Greci e dai Romani *L' Orsa*, nel sing., *árktos* ed *ursa*. Vi potrebb'essere qualche somiglianza fra questa costellazione ed un carro o car-

(1) GRIMM, (*Diz. ted.* alla v. *Auge* (occhio) e *Bär* (orso) confronta *ṛiksha*, orso, non solo un *ἄρκτος*, *ursus*, lituano *lokis* (invece di *olkis, orkis*), irland. *art.* (invece di *arct*), ma eziandio coll'antico alto-ted. *elah*, che non è *orso*, ma bensì *alce*, l' *alces* descritto da Cesare, *B. G.* vi, 27. Quest' *alces*, nullameno, nell'antico alto-ted. *eluh*, si accorderebbe meglio con *ṛiśa* o *ṛiśya*, una specie di *capriolo* ricordato ne' Veda (*Rv.* viii, 4, 10), col quale Weber (*Giorn.* di Kuhn) ben comparò *ircus*, la primitiva forma d' *hircus* (Quintil. i, 5, 20).

retta, ma non ve n' ha ombra con un orso. Scorgerete adesso la influenza delle parole sopra il pensiero, o lo spontaneo svilupparsi della mitologia. Il nome *ṛiksha*, fu applicato all' « orsa » nel senso di « animale fosco rilucente », ed in quel senso divenne popolare nel sanscrito recente, e nel greco e nel latino. Il medesimo nome, nel senso di « rilucente », si applicò dai poeti vedici alle « stelle » in generale, e più particolarmente a quella costellazione, la quale, nelle regioni settentrionali dell' India, era la più elevata. Il significato etimologico di *ṛiksha*, come semplicemente « stelle splendenti », si dimenticò, il significato popolare di *ṛiksha*, orsa, fu noto a ciascheduno. E così accadde che quando i Greci abbandonarono la loro dimora centrale e stabilironsi in Europa, ritennero il nome di *Árktos* per le medesime « stelle fisse »; ma non sapendo perchè queste stelle ricevessero in origine quel nome, smessero di parlare di esse siccome *árktoi*, molti orsi, e ne parlarono siccome dell' Orsa, la Grande Orsa, aggiuntavi la Guardia dell'Orsa, l'*Arcturus* (*oûros*, guardia), ed in seguito eziandio la Piccola Orsa. Così il nome delle regioni artiche posa sovra il malinteso di un nome formato migliaia di anni fa nell' Asia Centrale, e la sorpresa con cui molti ponderanti osservatori riguardarono queste sette stelle brillanti, meravigliando del perchè si chiamassero anche l' « orsa », viene rimossa, riportandosi agli annali primitivi del parlare umano.

Dall'altro canto, anche gl'Indiani dimenticarono l'originale significato di *riksha*. Divenne un mero nome, apparentemente con due significati, « stella ed orsa ». Nullameno nell'India il significato di « orsa » predo-

minò, e perocchè *ṛiksha* divenne sempre più nome stabilito dell'animale, perse adequatamente la propria connessione colle stelle. Così quando, in tempi vicini, i loro « Sette Saggi » furono fatti a tutti famigliari sotto il nome de' « Sette Ṛishis », le « Sette Ṛiskshas » essendo distaccate, a grado a grado si sospinsero verso i « Sette Ṛishis », e molte favole sorsero sopra i « Sette Poeti » dimoranti nelle « Sette Stelle ». Tale è l'origine del mito.

Il solo punto dubbioso nella istoria del mito della Grand' Orsa è la incertezza che si appone all' esatto significato mitologico di *ṛiksha,* orso. Non si vede perchè fra tutti gli altri animali « l'orso » debb' essere stato chiamato « l' animale rilucente (1) ». È vero che la ragione di più di un nome va oltre la nostra ricerca, e che spesso fa d'uopo contentarci del fatto che un tal nome provenne da una tale radice, e quindi ebbe originariamente un tal significato. L'orso fu il re degli animali presso molte nazioni del settentrione, le quali non conoscevano il leone; e sarebbe difficile dire perchè gli antichi Germani lo chiamassero *Goldfusz,* il piè d' oro. Ma anche se la derivazione di *ṛiksha* da *arch* venisse rifiutata, gli ultimi capitoli recenti nella istoria della parola rimarrebbero tuttavia gli stessi. Avremmo *ṛiksha,* stella, derivato da *arch,* risplendere, commisto con *ṛiksha,* orso, derivato da qualche altra radice, quale, p. es., *arś* o *ṛiś,* nuocere; ma la ragione perchè certe stelle si concepissero in seguito come « orsi » non ne sarebbe per questo tocca. Potrebbe anche dirsi che l' orso è ben poco noto nei Veda. In due passaggi del Rig-Veda, dove

(1) V. nullameno, le osservazioni di Welcker sopra il « lupo » nella sua *Mitologia greca* (in ted.), p. 64.

s'incontra *ṛiksha*, da *Sàyàṇa* lo si spiega nel senso di « nuocevole », o di « fuoco », non in quello di « orso ». Nella letteratura recente, nonostante ciò, *ṛiksha,* orso, frequentissimamente occorre.

Un altro nome della Grand'Orsa, in origine i « Sette Orsi », o veramente le « sette stelle rilucenti », fu *Septemtriones*. Le due parole che formano il nome si usano talvolta separate; p. es., *quas nostri septem soliti vocitare triones* (1). Varrone (L. L. vii. 73-75), in un passo che non è ben chiaro, ci narra che *triones* fu il nome mediante cui, eziandio al suo tempo, gli aratori usavano chiamare i buoi nel momento che erano impiegati a solcare la terra (2). Se volessimo del tutto poggiarsi sul fatto che i buoi furono anche chiamati *triones,* accetteremmo la esplicazione di Varrone, e dovremmo ammettere che in un dato tempo le « sette stelle » concepironsi come « sette buoi ». Ma come materia di fatto, *trio* non si adoperò giammai in questo senso, eccettochè da Varrone, per un fine etimologico, nè delle « sette stelle » si parlò in seguito mai più siccome di « sette buoi », ma soltanto siccome di « buoi e timone », *boves et temo*, nome assai meglio appropriato. *Boötes*, pure, l'aratore o il bovaro, nome dato alla stessa stella che innanzi vedemmo chiamata *Arcturus,* o custode dell'orsa, implicherebbe soltanto che il carro *(hámaxa)* si concepì per tirato da due o tre buoi, ma non che tutte le sette stelle si dices-

(1) Arat. in *N. D.* ii, 41, 105.

(2) Triones enim boves appellantur a bubulcis etiam nunc maxume quom arant terras; e quis ut dicti valentes *glebarii* qui facile proscindunt glebas, sic omnis qui terram arabant a terra *terriones,* unde *triones* ut dicerentur *e* detrito.

sero « buoi ». Sebbene, in materie di questa sorta, sia impossibile parlare sicurissimamente, non sembra improbabile che il nome di *triones,* che di certo non può essere derivato da *terra,* sia un vecchio nome per « stella » in generale. Vedemmo che le « stelle » in sanscrito si chiamarono *star-as*, spandi-luce: ed il lat. *stella* non è se non la contrazione di *sterula.* L'ingl. *star,* il ted. *Stern,* provengono dalla medesima sorgente. Ma oltre *star*, si trova in sanscrito un altro nome per « stella », cioè *târâ*, in cui la *s* iniziale della radice è perduta. Tal perdita non è per nulla infrequente (1), e *trio,* nel lat., potrebbe quindi rappresentare un antico *strio*, stella. Il nome *strio,* stella, essendosi fatto disusato, come *riksha,* i *Septemtriones* restarono un puro nome tradizionale; e se, come Varrone ci racconta, fuvvi un nome volgare pel « bove » in latino, cioè, *trio,* che allora dovrebbe derivarsi da *tero,* tritare, i villani parlando dei *Septem triones,* le sette stelle, naturalmente sarebbersi figurato parlare di « sette buoi ».

Ma perciocchè dubito se le sette stelle suggerissero mai di per sè medesime la pittura di sette animali, sieno orsi o buoi, dimando del pari se delle « sette stelle » si parlò pure siccome di un *temo,* timone. Varrone ci dice che furono chiamate *boves et temo*, ma non che furono chiamate le une e le altre « buoi e timone ». Ci possiamo immaginare che quattro stelle si pigliassero pe' buoi, e tre pel timone; o in oltre, che quattro stelle si pigliassero pel carro, una pel timone e due pe' buoi; ma io penso, che niuno avrebbe mai chiamato le sette insieme « timone ». Mi si può nul-

(1) V. *Giornale* di Kuhn, iv, 4 e seg.

lameno obiettare che *temo*, in lat., non significa soltanto « timone », ma eziandio « carro », e che potrebbesi prendere per equivalente di *hamaxa*. Lo che potrebbe darsi, sebbene non siasi mai mostrato che *temo* in lat. significhi « carro ». Senza dubbio, Varrone (1) afferma fosse così, ma non ne abbiamo altra prova. Perocchè se Giovenale dice (Sat. iv. 126), *De temone Britanno excidet Arviragus*, ciò in realtà s'intende « del timone », in quanto fosse costume de' Britanni combattere stando ritti sovra i timoni dei loro carri (2) E negli altri passi (3), dove *temo* si suppone significhi « carro » in generale, e' significa solamente la nostra costellazione, lo che non può in guisa veruna mostrare che *temo* di per sè medesimo abbia mai avuto il significato di « carro ».

Temo sta per *tegmo*, ed è derivato dalla radice *taksh*, che similmente produce *tignum*, trave. Anche in fr. *le timon* non è mai « un carro », ma bensì « timone », il ted. *Deichsel*, l'A. S. *thixl* o *thisl* (4), parole le quali sono, per sè stesse, in stretto accordo

(1) L. L. vii, 75. Temo dictus a tenendo, is enim continet jugum. Et plaustrum appellatum, a parte totum, ut multa.

(2) Caes, *B. G.* iv, 33, v. 16.

(3) Stat. *Theb.* i, 692. Sed jam temone supino Languet hyperboreæ glacialis portitor Ursæ.

Stat. *Theb.* i, 370. Hyberno depressus navita ponto, Cui neque temo piger, neque amico sidere monstrat Luna vias.

Cic. *N. D.* ii, 42 (vertens Arati carmina) Arctophylax, vulgo qui dicitur esse Bootes, Quod quasi temone adjunctam præ se quatit Arcton.

Ovid. *Met.* x, 447. Interque triones Flexerat obliquo plaustrum temone Bootes.

Lucan. lib. iv, v, 523. Flexoque Ursæ temone paverent.

Propert. iii, 5, 35. Cur serus versare *boves et plaustra* Bootes.

(4) Nell'A. S. *thisl* si usa come un nome della costellazione del Carro di Boote; similmente *temo*.

colla legge di Grimm, derivarono dalla medesima radice (*tvaksh* o *taksh*) come *temo*. L'ingl. *team* (tiro), all'incontro, non ha connessione alcuna con *temo* o *timon,* ma viene dal verbo A. S. *teon,* tirare, il ted. *ziehen,* il got. *tinhan,* il lat. *duco*. Significa *trarre,* e un « tiro di cavalli » significa letteralmente « un traino di cavalli », « una linea di cavalli », in ted. *ein Zug Pferde.* Il verbo *teon*, nulladimeno, al pari del ted. *ziehen,* ha pure il significato di « levare, alzare »; e come in ted. *ziehen*, *Zucht* e *züchten*, così in A. S. *team* si adoperò nel senso di « figliuolanza, progenie »; *teamian* (in ingl., per amor di distinzione, sillabato *to teem)* prese il senso di « produrre, propagare », e in fine di « abbondante ».

Giusta la natura istessa del linguaggio, i malintesi mitologici, siccome quelli che dettero origine alle narrazioni sopra la Grand' Orsa, debbono essere più frequenti negli antichi dialetti che nei moderni. Nonostante, i medesimi accidenti mitologici accadranno pure nel francese e nell'inglese moderni. Parlare delle « sette stelle rilucenti », i Rikshas, come dell' « Orsa », non è diverso dal parlare di un *walnut* (noce), figurandosi che abbia una qualche relazione con un *wall* (muro). *Walnut* è l' A. S. *wealh-hnut,* in ted. *Wälsche Nuss.* In ted. *Wälsche* significa originalmente « straniero, barbaro », e fu in special modo applicato dai Tedeschi agl'Italiani. Quindi in Germania anche oggidì l'Italia chiamasi *Welschland.* Gl'invasori Sassoni dettero il nome istesso agli abitanti Celti dell' Isole Britanniche, che sono dette *wealh* nell'ant. sansc. (plur. *wealas).* Quindi *walnut* significò da prima « noce forestiero ». Nel lituano il *walnut* ricevè nome di « noce italiano », in russo quello di « noce gre-

co (1) ». Qual Inglese, parlando del *walnut*, pensa che significhi « noce forestiero o italiano? » Ma pel caso che i *walnuts* (noci) non siano frutti di muro, a questi giorni i maestri di scuola non avranno meno insistito nella compitazione di codesta parola con due *l*, e la maggior parte de' giardinieri avrà piantato egualmente i suoi alberi-noce contro il muro.

Havvi una zuppa che si chiama « zuppa di Palestina ». È fatta, credo, con carciofi detti *carciofi di Gerusalemme;* ma i carciofi di Gerusalemme ricevono tal nome per un mero malinteso. Il carciofo, essendo una specie di *eliotropio*, in ital. si chiamò *girasole*, dal lat. *gyrus*, e da *sol*, sole. Donde i carciofi di Gerusalemme e le zuppe di Palestina (2)!

Un altro esempio qui ci può bastare, giacchè avremo da ritornare sopra questo soggetto della moderna mitologia. Una delle sette meraviglie del Delfinato in Francia è la *Tour sans venin* (3), la Torre senza veleno, presso Grenoble. Dicesi che gli animali velenosi muoiono tostochè si avvicinano ad essa. Per quanti esperimenti siansi fatti, la prova mancò sempre, ma pure il volgo crede nel potere miracoloso del luogo sempre più. Esso tiene al nome della *Tour sans venin*, e tutto quanto possan concedere i meglio illuminati del popolo, quantunque ammettano aver

(1) Pott, *Indag. etim.*, ii, 127. *Itóliskas rĕssutys; — Gréczko'i orjech.* Il ted. *Lamberts-nuss* è *nux Lombardica.* Invece di *walnut* trovasi *welshnut — Atti filosof.* (in ingl.) xviii. p. 819, e *walshnut* nell'*Herbal* (erbario) di Gerarde. Nell'indice dell'*Erbario* si sillaba *walnut* con due *l*, e si classa col *wallflower* (garofano, violacciocca).

(2) Intendi, perchè il sole apparentemente va da oriente in occidente, e l'eliotropio gira con esso. (*N. del Trad.*)

(3) Brosses, *Formazione meccanica delle lingue* (in fr.), ii, 133.

essa perduto oggidì la sua indole miracolosa, è che l'avesse di certo ne' tempi passati. Il vero nome, nullameno, della torre e della cappella vicina è *San Verena* o *Saint Vrain*. E questo divenne *san veneno*, ed alla fine *sans venin*.

Ma ritorniamo alla mitologia antica. Havvi una radice in sansc., GHAR, che, siccome *ark*, significa « essere splendente » e « produrre splendore (1) ». Si adoperò da prima per la « lucentezza del grasso o dell' unto ». Questo senso primitivo ci fu conservato nei passaggi de' Veda, dove narrasi « il prete far lucente il fuoco spruzzandovi burro ». Non significò giammai « spruzzare » in generale, ma sempre « spruzzare » con una sostanza grassa lucente *(beglitzern)* (2). Da questa radice abbiamo *ghrita*, il moderno *ghee*, burro strutto, ed in generale « qualunque cosa grassa *(Schmalz)* », « la grassezza della terra e delle nubi ». Nonpertanto, « grasso » significa pure « lucente », dove l' « aurora » viene detta *ghritâ* = *pratîkâ*, faccia-lucente. Inoltre, il « fuoco » vuole il nome istesso, sì bene come *ghritânirṇij*, con vesti stillanti grasso, ovvero, con vesti lucenti. I « cavalli di Agni, o fuoco », pure, sono detti *ghritâprishthâh*, letteralmente « di cui le schiene sono coperte di grasso »; ma, giusta il commentatore, « ben pasciuti e lucenti ». Gli stessi « cavalli » sono detti *vîtaprishtha*, con belle schiene, e *ghritasnâh*, bagnati nel grasso, sfavillanti, irrorati. Altri derivativi di questa radice *ghar*, sono *ghriṇa*, calore del sole; nel sansc. recente *ghriṇâ*, calore del

(1) Cfr. il *Giornale* di Kuhn, i, 154, 566; iii, 346 (Schweizer), iv, 354 (Pictet).

(2) *Rv.* ii, 10, 4. « Jigharmi agnim havishâ ghṛiténa », io ungo o fo lucente il fuoco con oblazioni di grasso.

cuore o compassione, ma eziandio « odio o disprezzo ». *Ghṛṇi,* pure, significa il « calore ardente del sole ». *gharmá* è « calore » in generale, e può usarsi per « qualunque cosa calda, il sole, il fuoco, il latte caldo », ed anche per la « caldaia ». È identico al greco *thermós,* al lat. *formus,* caldo.

Invece di *ghar* si trova anche la radice *har,* lieve modificazione della prima, ed avente l'istesso significato. Questa radice diè origine a parecchi derivativi. Due derivativi molto ben noti son *hari* ed *harit,* ambi significanti da prima « lucente, risplendente ». Ora rammentiamo che quantunque talvolta sì il « sole » che l'« aurora » si concepissero dai poeti vedici come « cavalli (1) », essi stessi ossia, come « corridori », divenne un concetto più famigliare a loro, parlare del sole e dell'aurora siccome « tirati dai cavalli ». Questi « cavalli » naturalmente si chiamarono *hari* e *harit,* lucenti, risplendenti; e molti nomi somiglianti, quali *aruṇà, arushà, rohit,* ecc. (2), loro si applicarono, tutti esprimenti la « lucentezza del colore nelle sue varie intensità ». Dopo un certo tempo questi aggettivi si trasformarono in sostantivi. Appunto come *hariṇà,* dal significato di « bruno lucente », venne a significare « antelope », nel modo che noi parliamo di un « baio » invece di un « cavallo baio », i poeti vedici parlarono degli *Hariti* come de' « cavalli del Sole e dell'Aurora », dei due *Hariti* come de' « cavalli d'India », dei *Rohiti* come de' « cavalli di Agni o fuoco ». Dopo un certo tempo il significato etimo-

(1) M. M., *Saggio sopra la Mitologia comparata* (in ingl.), p, 82. Böhtlingk-Roth, *Dizionario* (sanscr. ted.), alla v. *aśva.*
(2) M. M. Ito, *Saggio* ecc., pp. 81-83.

logico di queste parole si perdette di vista, ed *harî* ed *harit* diventarono nomi tradizionali dei « cavalli » che o rappresentarono l' « Aurora » ed il « Sole », o si supposero essere aggiogati a' loro carri. Quando il poeta vedico dice, « Il Sole aggiogò gli Hariti per la sua carriera », che mai significò tal linguaggio in origine? Significò nulla più di quanto era manifesto all' occhio di ognuno, cioè, che i raggi splendenti della luce che vedonsi nell' aurora pria della levata del sole, addensati ad oriente, alzandosi nel cielo, e slanciandosi fuori in tutte le direzioni colla velocità del baleno, traggono fuori la luce del sole, come i cavalli traggono il carro di un guerriero. Ma chi può afferrare le briglie del linguaggio? I « lucenti », gli *Hariti,* trascorrono via a guisa di cavalli, ed incontanente que' che da prima chiamaronsi l' « aurora », o i « raggi dell' Aurora », sono di nuovo richiamati al giogo come « cavalli del carro dell' Aurora ». Così leggiamo (Rv. VII, 75, 6). « Gli splendidi rilucenti cavalli si videro a noi recare la brillante Aurora ».

Se si chiedesse in qual modo accadde mai che dei « raggi della luce » si potesse parlare come di « cavalli », la risposta più naturale sarebbe, che fu una espressione poetica, quale ognuno potrebbe usare. Ma se consideriamo lo sviluppo del linguaggio e della poesia, si trova che molte dell' espressioni poetiche recenti posano sovra lo stesso principio metaforico, che considerammo innanzi come agente così importante nella formazione originaria de' nomi, e che essi furono suggeriti ai poeti ultimi dai poeti primitivi, cioè, dai formatori del linguaggio stesso ch'essi parlavano. Così nel caso nostro possiamo vedere che lo stesso nome che fu dato alle « fiamme del fuoco », cioè, *vahni,*

si adoperò eziandio come nome pel « cavallo », *vahni*, derivando da una radice *vah*, portare. Sonovi parecchi altri nomi che i « raggi di luce » ed i « cavalli » si dividono a comune, di maniera che l'idea di « cavallo » naturalmente risuonerebbe all'intelletto per ogni dove questi nomi di « raggi di luce » venissero tocchi. Ma qui di nuovo siamo un'altra volta in mezzo la mitologia; imperocchè tutte le favole di *Helios*, il « sole » e de' « suoi cavalli », scaturiscono per moto irresistibile da questa sorgiva.

Ma v'è più di questo. Ricordate che uno fra i nomi dato a' « cavalli del sole » fu *Hariti;* ricordate pure che da prima per questi « cavalli del sole » s'intesero i « raggi dell'aurora », o, se vi piace, l'« aurora » medesima. In alcuni passi sanscriti l'« Aurora » chiamasi soltanto *aśvâ,* cavalla, originalmente « luce trascorrente ». Ma pur ne' Veda gli *Hariti* non sempre raffiguransi per semplici « cavalli », sibbene giusta l'occasione prendono, a simiglianza dell'Aurora, un aspetto più umano. Così, nel VII — 66, 15, sono chiamati le « Sette Sorelle », ed in un altro passo (IX, 86, 37), rappresentansi con bellissime ali. Vediamo adesso se sia dato trovare alcuna traccia di questi *Hariti* o « rilucenti » nella mitologia greca, la quale, a simiglianza della sanscrita, è un altro dialetto della comune mitologia ariana. Se il loro nome esiste affatto nel greco, potrebbe essere solamente sotto la forma di *Charis,* o *Charites.* Il nome, siccome sappiamo, esiste; ma quale significato ha? Non significò giammai « cavallo ». Il nome non traversò giammai nelle menti de' Greci quella vicenda tanto famigliare alla poesia de' cantori indiani. Ritenne il suo significato etimologico « splendore luminoso », e divenne,

come tale, il nome del « più splendido splendore del cielo, l' Aurora ». In Omero, *Charis* è tuttavia usato per uno de' molti nomi di *Aphrodite*, e al pari di Afrodite, la si dice moglie d' *Hephaestos* (1). *Aphrodite*, la nata dal mare, fu in origine l' « aurora », il più delizioso degli spettacoli della natura, e donde molto naturalmente nella mente greca si elevò al grado di Dea della beltà e dell' amore. Nel modo che l'Aurora chiamasi ne' Veda *Duhitâ Divah*, la figlia di *Dyaus*, così *Charis*, l' aurora, è pe' Greci, figlia di *Zeus*. Uno de' nomi di Afrodite, *Argynnis*, che i Greci derivarono dal nome di un luogo sacro presso il *Cefiso*, dove *Argynnis*, l' amata di Agamennone morì, fu identificato (2) col sansc. *arjunî*, la splendente, nome dell' aurora. In progresso di tempo i diversi nomi dell' aurora cessarono di essere intesi ed *Eos*, *Ushas*, come il più intelligibile fra essi, diventò in Grecia il precipuo rappresentante della deità del mattino, tirata, come ne' Veda, da suoi lucenti cavalli. *Aphrodite*, la nata dal mare, chiamata pure *Enalia* (3) e *Pontia*,

(1) *Il.*, xviii 382:

> τὴν δὲ ἴδε προμολοῦσα Χάρις λιπαροκρήδεμνος
> καλή, τὴν ὤπυιε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις.

Nell'*Odissea* la moglie di Hephæstos (Vulcano) è Aphrodite; e Nägelsbach, non scorgendo il carattere sinonimo dei due nomi, ascrive il passo nell'*Od.* viii. ad un altro poeta, perocchè il sistema de' nomi in Omero, egli dice, è troppo fermamente stabilito per permettere simili variazioni. Egli considera del pari il matrimonio di Hephæstos come una semplice allegoria (*Teologia Omerica* (in ted.), p. 114).

(2) SONNE, nel *Giornale* di Kuhn, x. 350. — *Rv.* i. 49, 3. *Arjuna*, un nome d'Indra, ricordato nei *Brâhmaṇas*, ecc.

(3) Cfr. Âpyà yóshâ, *Rv.* x. 10, 4; ápyâ yóshaṇâ, 11, 2.

divenne la Dea della beltà e dell' amore, e fu in seguito degradata per una mischianza di mitologia siriaca. *Charis,* all'incontro, si confuse nelle *Charites* (1), le quali, invece di essere, come in India, i cavalli dell' aurora, furono cambiate per un procedimento egualmente naturale nelle « serventi degli Dei risplendenti », e particolarmente di Afrodite, la quale « esse lavavano a Pafo e la ungevano con olio (2) », quasi in ricordo di loro provenienza dalla radice *ghar*, che, siccome vedemmo, significò « ungere, rendere lucente mediante l' olio ».

Si riguardò per un' obiezione fatale all'istoria della parola *Charis*, come qui data, che in greco sarebbe impossibile separare *Charis* da altre parole di significato più generale. « In qual modo mi conterrò io », dice Curtius (3), riguardo a *chàris, charà, chairô, charizomai, charieis?* Giacchè, sarebbe straordinario, se tali parole non esistessero, se tale radice *ghar* fosse caduta in disuso appena prodotto questo unico nome di *Charis*. Le parole che Curtius enumera non sono altro che rampolli collaterali della medesima radice, la quale produsse gli *Hariti* in India e *Charis* in Grecia. L'uno dei derivativi della radice *har* fu trasportato via dalla corrente mitologica, gli altri restarono sul loro suolo natio. Così la radice *dyu* o *dio*

(1) *Giornale* di Kuhn, i. 518, x. 125. Lo stesso mutamento di una deità in molte ebbe luogo nel caso della *Moira*, o fato. I passi in Omero dove si ricorda più di una *Moira*, non si considerano per genuini (*Od.* vii. 197, *Il.* xxiv. 49); ma Esiodo e i poeti recenti mostransi famigliari colla pluralità delle *Moirai*. V. Nägelsbach, *Teologia secondo Omero* (in ted.), p. 150. Welcker, *Mitologia greca* (in ted.), p. 53.

(2) *Od.* vii, 364.

(3) Curtius, *Etim. gr.* i 97.

dà nascita fra gli altri al nome di *Zeus,* in sanscrito *Dyaus;* ma questa non è una ragione perchè la istessa parola non si potesse usare nell'originale senso di « cielo », e produrre altri nomi esprimenti « luce, giorno », e consimili nozioni. La medesima parola che in molte lingue slave apparisce nel senso di « splendore », nell'illirico, sotto la forma di *zora,* diventò il nome dell'« aurora (1) ». Si deve supporre che *Charis* in greco prima significasse « grazia, beltà », e quindi venisse inalzata al grado di deità? Riuscirebbe difficile trovare altra simile deità in Omero, in origine mera concezione astratta (2), eppure composta di carne ed ossa siccome *Charis,* la moglie di Hephaestos. O supporremo che *Charis* fosse prima, per la stessa ragione o per un' altra, la moglie di Hephaestos, e poscia il suo nome si rappiccolisse a significare « splendore (3) » o « diletto » in generale; sicchè quell' altra dea, Athene, potesse dirsi « piovere charis o diletti sopra un uomo? » Anche a questo, dubito se sia dato trovare alcun paralello in Omero. Ogni cosa, per converso, è chiara e naturale, se ammettiamo che dalla radice *ghar* o *har,* esser grasso, essere splendente, si derivò, oltre *harit,* il cavallo splendente del sole in sansc., anche *Charis,* la splendida aurora in gr. *chàris* significando « splendore e grassezza », quindi « gioia e piacevolezza » in generale, giusta la metafora tanto comune nella lingua antica. Può sembrare strano a noi che la *chàris,* questa grazia indescrivibile della poesia e dell'arte di Grecia, venga da una radice significante

(1) Pictet, *Origini* (in fr.), i. 155. — Sonne, *Giornale* di Kuhn, x. 354.

(2) V. Kuhn, *Caduta de' fuochi* (in ted.), p. 17.

(3) Sonne, *l. c.*, x. 355-6.

« essere grasso, essere untuoso ». Eppure, come i fanciulli grassi e unti crescono « *gigli (Lilians)* leggiadri e belli », così fanno le parole e le idee. Il Salmista (cxxxiii. 2.) non si spaventa da metafore anche più ardite ». Ecco, quant' è buono, e quant' è piacevole *charien,* che fratelli dimorino insieme! — Questo è come l'olio eccellente, che è sparso sopra il capo d'Aaron; il quale gli scende in su la barba, in su la barba; e poi cola infino al lembo de' suoi vestimenti ». Dopochè il greco *cháris* crebbe, e assunse il significato di « diletto », nel modo che si concepì dalle stirpi più altamente coltivate, senza dubbio reagì sovra la *Cháris* e le *Charites* mitologiche, e ne fece una personificazione di tutto quello che i Greci aveano appreso a chiamare « amabile e grazioso »; cosicchè alla perfine è molto difficile dire, se *cháris* s' intendesse come un appellativo, o come un nome proprio mitologico. Eppure, quantunque in tal guisa convergenti nel greco recente, i punti di partenza delle due parole furono chiaramente distinti — tanto distinti quanto quelli di *arka,* sole, ed *arka,* inno di lode, che già esaminammo, o come *Dyaus,* Zeus, masc., e *dyaus,* femm., significante « cielo e giorno ». Quale delle due sia la più antica, l'appellativo o il nome proprio, *Charis,* l'aurora splendente, o *cháris,* amabile, è una dimanda a cui non è possibile rispondere, sebbene Curtius si dichiari in favore della priorità dell'appellativo. Questo però non è così certo siccome egli si figura. Appieno m' accordo seco lui quando dice che nessuna etimologia di qualunque nome proprio può soddisfare, se manchi di spiegarci i nomi appellativi con cui si connette; ma l' etimologia di Charis qui non falla. Per converso, pone scoperte le più profonde radici, dalle quali tutti

i rampolli affini si possono appieno seguire, sì nella forma che nel significato, e può sfidare la più stretta critica, tanto dello studente la filologia comparata, quanto dell'amatore dell'antica mitologia (1).

Nei casi che sino a qui abbiamo esaminati, un malinteso mitologico sorsè dal fatto, che una sola e medesima radice fu condotta a produrre i nomi di concepimenti diversi; che dopo del tempo i due nomi si supposero essere un solo e medesimo nome, che guidò alla trasposizione del significato da uno ad un altro. Eravi un punto di somiglianza fra l'orso *splendente* e le stelle splendenti a giustificare gli antichi formatori del linguaggio per la derivazione di ambedue i nomi da una medesima radice. Ma quando la somiglianza nella qualità scambiossi per la identità nella sostanza, la mitologia divenne inevitabile. Il fatto delle « sette stelle splendenti » chiamate *Arktos,* e supposte significare « orsa », lo chiamo mitologia, ed è importante l'osservare, che questo mito non ha connessione qualunquesiasi colle idee religiose o con i cosiddetti Numi dell'antichità. La leggenda di *Kallisto,* l'amata di *Zeus,* e madre di *Arkas,* non ha niente che fare colla originaria denominazione delle stelle. Al contrario, si suppose Callisto fosse mutata in *Arktos,* o Grand'Orsa, perchè era la madre di *Arkas,* vale a dire, della stirpe arcadica o orsina, ed il suo nome, o quello del figlio di lei, ricordò a' Greci il loro nome da lunga pezza stabilito della costellazione settentrionale. Qui, dunque, abbiamo della mitologia fuor del campo religioso, abbiamo un malinteso mitologico molto somiglievole per indole a quelli, cui alludemmo nella « Zuppa di Palestina », e nella *Tour sans venin.*

(1) V. l'Appendice alla fine di questa Lettura.

Ora consideriamo un' altra classe di espressioni metaforiche. La prima classe comprese que' casi che devono la loro origine al fatto, che due concezioni sostanzialmente distinte ricevettero il proprio nome dalla istessa radice, diversamente applicata. La metafora ebbe luogo simultaneamente alla formazione delle parole; la radice istessa ed il suo significato furono modificati nell'adattarsi alle diverse concezioni che bisognava si nominassero. Questa è la *metafora radicale*. Se, per converso, si pigli una parola quale *stella* e la si applichi ad un *fiore;* se si pigli la parola *nave* e la si applichi alla *nuvola*, o la parola *ala* e la si applichi alla *vela;* se chiamiamo *cavallo* il *sole*, e *vacca* la *luna;* o co' verbi, se si pigli un verbo quale *morire* e lo si applichi al « tramonto del sole », ovvero si legga — « Il chiaro di luna *abbraccia* la terra, e i raggi del sole *baciano* il mare (1) », noi abbiamo del tutto *metafore poetiche*. Queste, pure, frequentissime, s'incontrano nella storia del linguaggio primitivo e del pensiero primitivo. Fu, p. es., un'idea naturalissima per la gente che aveva osservato i raggi dorati del sole scherzare, a così dire, col fogliame degli alberi, discorrere di questi raggi sporgenti come di « mani » o di « braccia ». Così vediamo che nei Veda (2), *Savitar*, uno de' nomi del sole, chiamasi *mano-di-oro*. Chi avrebbe mai pensato che questa semplice metafora potesse cagionare qualche malinteso mitologico? Nulladimeno, troviamo che i commenta-

(1) Cox, *Novelle dei Numi e degli Eroi* (poes. in ingl.), p. 55.

(2) i. 22, 5, hiraṇyapâṇin ûtaye Savitâram upa hvaye.

i. 35, 9, hiraṇyapâṇiḥ Savitâ vicharshaṇiḥ ubhe dyâvâpṛihivi antar lyale.

i. 35, 10, hiraṇyahasta.

tori de' Veda veggono nel nome di *mano-di-oro,* nella guisa che si applica al sole, non lo « splendore dorato de' suoi raggi », ma l' « oro che egli reca nelle sue mani », e che è pronto a versare sovra i suoi pii adoratori. Si trasse una specie di morale dall'epiteto naturale antico, e la gente venne incoraggita ad adorare il sole, perocchè aveva l'oro fra le mani da regalare a' suoi sacerdoti. In tedesco abbiamo un proverbio — *Morgenstunde hat Gold in Munde,* « l'ora mattutina ha l'oro in bocca », il quale è inteso ad inculcare quell'istessa lezione espressa così: « Andare a letto presto, levarsi a buon'ora, rendono l'uomo sano, ricco e savio ». — Ma l'origine del proverbio tedesco è mitologica. Fu concepire l'aurora come « luce di oro », qualche somiglianza come fra *aurum* ed *aurora,* che suggerì l'espressione proverbiale o mitologica dell' « Aurora boccadoro » — giacchè molti proverbi sono rottami di mitologia. Ma per ritornare al sole mano-di-oro, egli non fu soltanto adoperato per un insegnamento, ma sviluppossi ezlandio in un ragguardevole mito. [Sia che la gente errasse nello scorgere il naturale significato di « Sole mano-di-oro », sia che non lo vedesse, egli è certo, che gli antichi trattati teologici dei Brahmani (1) parlano del sole, come quello che ebbe una mano tagliata in un sacrificio, la quale vennegli rimessa dai sacerdoti surrogandola con una mano artificiale di oro. Anzi, nei tempi più vicini, il Sole, sotto il nome di *Savitar,* diventò egli medesimo un sacerdote, e si racconta una leggenda, che ad un sacrificio si tagliasse una mano, e che gli altri sacerdoti fabbricassero per lui una mano di oro.

(1) Kaushîtaki-brâhmaṇa, *l. c.,* e Sâyaṇa.

Tutti questi miti e leggende, che sino a qui esaminammo, hanno bastevole chiarezza; sono come fossili del periodo più recente, e la loro somiglianza colle specie viventi non può sbagliarsi. Ma se scaviamo un poco più al fondo, la somiglianza è meno palpabile, quantunque possa rintracciarsi mediante una accurata ricerca. Se il Nume germanico *Tyr*, che Grimm identifica col sanscrito Dio-sole (1), è rappresentato come avente « una sola mano », ciò avviene perchè il nome di « Sole mano-di-oro » condusse all'idea del « sole con una mano artificiale », ed in seguito, per una stretta conclusione logica, ad un « sole con una mano sola ». Ciascuna nazione inventò la sua propria storiella sul come *Savitar* o *Tyr* vennero a perdere una mano; e mentre i sacerdoti dell' India immaginarono *Savitar* che si guasta una mano durante un sacrificio, i cacciatori del settentrione raccontano che *Tyr* pose la sua mano, per pegno, nella bocca di un lupo, e come il lupo gliela portò via. Grimm paragona la leggenda di *Tyr* che mette la mano, per pegno, nella bocca del lupo, e così la perde, con una leggenda indiana di *Sùrga* o *Savitar*, il sole, afferrato da un animale in sacrificio e perdente la propria mano morso da quello. La spiegazione è possibile, ma esige conferma, in particolar modo perchè del nume tedesco *Tyr* da una sola mano, se ne narrò in alcun'altra maniera. *Tyr* è il dio della vittoria, siccome osserva Wackernagel, e perciocchè la vittoria può essere soltanto da una parte, il dio della vittoria potè bene pensarsi e se ne potè ben parlare come un dio avente esso medesimo una sola mano (2).

(1) *Mitologia tedesca* (in ted.), xlvii. p. 187.
(2) *Museo Svizzero* (in ted.), i. 107.

Fu un semplice caso di metafora poetica se i Greci parlarono delle stelle, come di « occhi della notte »: ma quando parlarono di « Argo ogniveggente *(Panóptēs)*, e raccontarono che il corpo di lui era « pieno di occhi », abbiamo un caso chiaro di mitologia.

S'intende parimente a perfezione quando i poeti dei Veda parlando dei *Maruti,* ossia delle *tempeste,* come di « cantori »: è lo stesso di quando i poeti greci parlano della « musica de' venti »; ed in Germania l'espressione « Il vento canta *(der Wind singt)* », altro non significa se non che « il vento soffia »: ma quando i *Maruti* non sono chiamati solamente « cantori », ma bensì « musicanti » — anzi « saggi poeti » ne' Veda (1) — allora il linguaggio andò di nuovo oltre i suoi limiti, e ci ripose nel reame delle favole.

Quantunque la distinzione fra metafora *radicale* e *poetica* sia essenzialissima, e ci aiuti più di qualsiasi altra cosa ad una più manifesta percezione della origine delle favole, deve ammettersi esservi casi in cui è difficile trarre fuori questa distinzione. Se i poeti moderni chiamano *montagne* le *nuvole,* è questa di certo una chiara metafora poetica; perocchè *montagna,* di per sè stessa, non significa mai *nuvola.* Ma quando vediamo che ne' Veda le *nuvole* sono costantemente chiamate *parvata,* e che *parvata* significa, secondo la etimologia, « noderoso o ruvido », è difficile dire in modo positivo se nell'India le *nuvole* si chiamarono *montagne* per una semplice metafora poetica, ovvero, se le *nuvole* non che le *montagne* si concepirono fino da principio come piene di « ruvidezza » e di « ondulazione », e quindi avessero nome di *parvata.* Nullameno,

(1) *Rv.* i. 19, 4; 38, 15; 52, 15. — *Giornale* di Kuhn, i. 521.

il resultato è lo stesso, vale a dire, mitologico; perocchè, se ne' Veda si racconta che i *Maruti* o le *tempeste* fanno tremare le montagne (i. 39, 5), o traversano le montagne (i. 116, 20), ciò, sebbene significhi originalmente che le « tempeste scuotono le nuvole », o « traversano le nuvole », venne poi a significare, agli occhi de' commentatori recenti, che i *Maruti* « veramente scossero le montagne », o « le squarciarono in due parti ».

APPENDICE ALLA LETTURA VIII

Il dott. Sonne, in vari dotti articoli pubblicati nel « Giornale di Kuhn (x. 96, 161, 321, 401) », soggettò la mia congettura sopra l'identificazione di *harit* con *chắris* ad una penetrantissima critica. Sovra molti punti sonò d'accordo seco lui, ed egli lo vedrà dal più completo ragguaglio delle mie vedute esposto in questa Lettura; ed a lui son grato per la molta e nuova luce che la sua compiuta trattazione recò sovra di questo subietto. Noi differiamo riguardo al significato originale della radice *ghar*, che il dott. Sonne ritiene essere « effusione o spargimento di luce », mentre io le ascrivo il significato di « lucentezza e grassezza »: tuttavia c'incontriamo inoltre nella spiegazione di parole quali *ghriṇâ*, compassione; *hâras*, col-

lera; *hrinî*, collera; *hrinîte*, egli è sdegnato (pag. 100). Questi significati il dott. Sonne li spiega riferendosi al russo *Kraska*, colore; *Krasnoï*, rosso, bello; *Krasa*, bellezza; *Krasnjeti*, arrossire; *Krasovatisja*, rallegrarsi. Il dott. Sonne certo con ragione dubita della identità di *chairō* e del sansc. *hrish*, del lat. *horreo*, e dello spiegare *chairō* come la forma greca di *ghar*, essere splendente e contento, coniugato sopra la quarta classe. Se il sansc. *haryati*, egli desidera, sia il greco *thélei*, a me pare dubbioso.

Perchè poi il dott. Sonne preferisca identificare *cháris*, *cháritos*, col sansc. *hari*, piuttosto che con *harit*, non lo determina. È forse a cagione dell' accento? Io penso certamente che vi fosse una forma *charis*, corrispondente ad *hari*, e deriverei da essa l'acc. *charin*, invece di *charita*; eziandio gli aggettivi come *charíeis* (harivat). Ma senza dubbio riterrei la base che abbiamo in *harit*, a fine di esplicare forme quali *charis*, *charitos*. Che *charit* in greco abbia traversato la metamorfosi stessa del sansc. *harit*, che esso alla mente greca recasse il significato di « cavallo », non ve n' ha prova qualsiasi. I miti greci e sanscriti, e le parole greche e sanscrite, si debbono trattare come coordinate, e non come subordinate; nè io giammai, per quanto mi ricordo, riferii i miti greci o le parole greche alle sanscrite siccome a loro prototipi. Quel che dissi rispetto a *Charites* fu ben poco. Alla pag. 81 del mio « Saggio sopra la Mitologia comparata », dissi:

« In altri passaggi, nullameno, essi (gli Hariti) prendono una forma più umana; e come l' « Aurora », la quale talvolta è semplicemente chiamata *aśvâ*, cavalla, ben si conosce anche pel nome di « Sorella », questi

Hariti pure, sono detti le « Sette Sorelle (vii. 66, 15) »; ed in un passaggio (ix. 86, 37), esse appariscono come *Hariti* aventi bellissime ali. « *Dopo di che c'è poco bisogno di dire, avere noi qui il prototipo delle* Charites *greche* ».

Se in qualche altra occasione derivai i miti greci dai sanscriti, o, nel modo che il dott. Sonne si esprime, i miti etnici dagli altri etnici, invece di derivare gli uni e gli altri dalla sorgiva comune ariana pro-etnica, le mie parole ben potettero essere affette da errore (1). Ma nella guisa che stanno nel mio Saggio, furono intese a notare soltanto, che dopo ricondotti gli *Hariti* alla loro scaturigine primitiva, e dopo mostrato come, partendosi di qui, entrarono nella loro mitologica carriera in India, vi si poteva discoprire, nella loro forma più antica, il modello su cui venne stampato il mito delle *Charites* greche; mentre epiteti quali « le sorelle », e « con bellissime ali », potevano indicare, come concepimenti rimasti sterili nella mitologia indiana, sotto il cielo greco svilupparonsi per entro quelle dilettevoli umane forme, le quali imparammo ad ammirare nelle Grazie dell'Ellade. Che io abbia riconosciuta l'identità personale, se così mi è lecito dire, della greca *Charis,* l'Afrodite, l'Aurora, e la sanscrita *Ushas,* l'aurora, può vedersi dal breve squarcio verso la fine del mio « Saggio », pag. 86:

« Egli *(Eros)* è il più giovane dei Numi, il figlio

(1) Devo, nullameno, ricordare, che Mr. Cox, nella Introduzione alle sue *Novelle dei Numi e degli Eroi*, p. 67, intese le mie parole nello stesso senso del dr. Sonne. « I cavalli del sole », egli scrive, « sono chiamati Hariti; ed in questi abbiamo il prototipo delle *Charites* greche — una trasmutazione inversa; perocchè mentre negli altri esempli la personalità umana si cambia in una bestiale, in questa le bestie sono convertite in ragazze ».

di *Zeus*, l'amico delle *Charites*, ed anche figlio della *Charis* principale, *Aphrodite*, in cui è difficile di non iscoprire un'*Eros* femminina (un'*Ushâ*, aurora, invece di un *Agni aushasya*) ».

Vedrà così il dott. Sonne che le nostre vie, anche laddove non coincidono esattamente, vanno di pari passo, e che noi lavoriamo col medesimo spirito e cogli stessi obietti in mira.

LETTURA IX

La Mitologia dei Greci.

A coloro che sono famigliari colla storia della Grecia, e che appresero ad apprezzare la eccellenza intellettuale, morale, ed artistica della mente greca, fu di sovente oggetto di meraviglia vedere, come codesta nazione avesse potuto accettare, avesse potuto tollerare anche per un momento, cosiffatta religione. Quello che gli abitatori della piccola città di Atene raggiunsero in filosofia, in poesia, in arte, in scienza, in politica, ben si conosce da tutti noi; l' ammirazione nostra per essi si centuplica se, mediante lo studio di altre letterature, come quelle dell' India, della Persia, e della China, si sia in grado di paragonare le opere loro con quelle delle rimanenti nazioni dell' antichità. I rudimenti di quasi ogni cosa, eccettone la religione, noi, popolo di Europa, eredi di una fortuna accumulata pel corso di venti o trenta secoli di lavoro intellettuale, li dobbiamo ai Greci, e per quanto strano sembrare possa, sebben pochi, io penso, vorrebbero contradirlo, sino a quest' oggi le opere di cotesti no-

stri lontani antenati e primitivi maestri, i canti di Omero, i dialoghi di Platone, le arringhe di Demostene e le statue di Fidia, stanno, se non senza rivali, per lo meno non sorpassate da niuna cosa che sia stata compita da' loro discendenti e discepoli. *In qual modo* i Greci vennero ad essere ciò che furono, e come soli fra tutte le altre nazioni, apersero quasi ogni miniera del pensiero che sino a qui si lavorò dall'uman genere; in qual modo inventassero e perfezionassero quasi ogni stile di poesia e di prosa che sino a qui si coltivasse mai dai più grandi intelletti della stirpe nostra; in qual modo posassero il principale fondamento delle arti e delle scienze principali, e in alcuna di esse ottenessero trionfi fino ad ora non mai uguagliati, è un problema che nè l'istorico, nè il filosofo furono ancora capaci di risolvere. A somiglianza della sua deità Atena (Minerva), il popolo di Atene pare sia surto completamente armato nell'agone dell'istoria, e riguardiamo invano verso l'Egitto, la Siria, o l'India per rinvenirci poco più di scarsi semi germogliati a così meraviglioso sviluppo sovra il suolo dell'Attica.

Ma quanto più ammiriamo il genio nativo dell'Ellade, tanto maggiormente si sentiam sorpresi rispetto la crudezza e le assurdità di ciò che ci fu trasmesso sul conto della sua religione. I più antichi filosofi ben sanno al pari di noi, che la Divinità, per essere appunto Divinità, debbe considerarsi che sia o perfetta, o niente — che bisogna sia una sola, non molteplice, e senza partiti e passioni: — eppure i Greci credettero in molti Numi, ed a tutti questi ascrissero, e in particolar modo a Giove, quasi ogni vizio e malvagità che deturpi la natura umana. I poeti greci ebbero una avversione istintiva per qualsivoglia cosa eccessiva o

mostruosa; tuttavia avrebbero narrato de' loro Dei quello che farebbe rabbrividire il più selvaggio degl'Indiani rossi: — come mai venne Urano mutilato dal proprio figlio Krono (Saturno) — e Krono divorò i figli suoi, e, dopo più giorni di digestione, rivomitò viva l'intiera sua progenie — come mai Apollo, il Dio più bello, appiccò Marsia ad un albero e vivo lo scorticò — come mai Demetra (Cerere), la sorella di Zeus (Giove), si mangiò della spalla di Pelope, il quale era stato ucciso ed arrostito dal proprio padre, Tantalo, ad un banchetto dei Numi? Io non voglio aggiungere altri orrori ancora, o fermarmi sopra delitti che sono da tacersi, ma di cui i più altamente culti fra i Greci dovevano fare racconto ai figli ed alle figlie ammaestrandoli nella storia de' propri Numi ed Eroi.

Sarebbe in vero un problema, più difficile che non il problema della origine di queste medesime narrazioni, se i Greci, tali come li conosciamo, non siensi mai strabiliti di ciò, e non abbiano a sè stessi mai dimandato, — come siffatte cose possono essere, e come nacquero siffatti racconti? — Ma devesi dire ad onore della Grecia, che quantunque i suoi filosofi non riuscissero nello esplicare la origine di codeste favole religiose, essi di certo furono, sin da' primissimi tempi urtati da quelle. Xenofane, che visse, per quanto sappiamo, innanzi Pitagora, accusa (1) Omero ed Esiodo di avere attribuito agli Dei ogni cosa che fra gli uo-

(1) Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν....
Ὡς πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.
Cfr. *Sextus Emp. adv. Math.* i. 289, ix. 193.

mini è spiacevole — il furto, l'adulterio, la frode. Egli nota che (1) pare gli uomini aver creato i propri Dei, ed aver loro dato la lor propria mente, voce, e figura; che gli Etiopi fecero i propri numi neri e col naso camuso, i Traci co' capelli rossi e gli occhi turchini — appunto come le vacche o i leoni, se avesser saputo dipingere, avrebbero dipinti i propri numi simili alle vacche ed a' leoni. Egli medesimo dichiara, nella più ferma guisa — e circa 600 anni prima dell' era nostra — che « Dio (2) è uno solo, il più grande degli Dei e degli uomini; per nulla compagno agli uomini nè nella forma, nè nel pensiero ». Egli chiama le battaglie de' Titani, de' Giganti, e de' Centauri, invenzioni delle generazioni primitive (3) (πλάσματα τῶν προτέρων) e richiede che la Divinità sia lodata nelle sacre istorie e nei canti intemerati.

Sentimenti consimili si accolsero dalla maggior parte de' più gran filosofi di Grecia. Eraclito sembra avere riguardato il sistema omerico di teologia, se così lo possiamo chiamare, come loquace irreligiosità. Secondo

(1) Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεγενῆσθαι,
τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε...
Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον,
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοῖα.
Cfr. *Clem. Alex. Strom* V. p. 601 C.

(2) Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔ τι δέμας θνητοῖσι ὁμοίως οὐδὲ νόημα.
Cfr. *Clem. Alex.* l. c.

(3) Cfr. Isocrate, ii. 38 (Nägelsbach, p. 45).

Diogene Laerzio (1), Eraclito dichiarò, che Omero ed anche Archiloco, meritavano essere cacciati via dalle pubbliche assemblee e battuti. L'istesso autore riferisce (2) la storiella, che Pitagora vedesse l'anima di Omero nel mondo inferiore appiccata ad un albero, e cinta da serpenti, in punizione di quello che disse intorno agli Dei. Senza dubbio le vedute di questi filosofi rispetto agli Dei furono di gran lunga più elevate e pure che non quelle de' poeti omerici, i quali rappresentarono i propri Numi, in moltissimi casi a fatica migliori degli uomini. Ma tostochè la religione si mischiò alla politica, sempre più riuscì pericoloso manifestare queste loro più elevate vedute, o tentare di esplicare i miti omerici in qualsiasi senso, sebbene il più letterale. Anassagora, che studiossi dare alle leggende omeriche un significato morale, e narrasi interpretasse i nomi degli Dei allegoricamente — anzi, chiamasse il Fato un nome vuoto, venne messo in prigione ad Atene, da cui fuggì soltanto per la potente protezione del suo amico e discepolo Pericle. Protagorá, altro amico di Pericle (3), fu cacciato via

(1) Τὸν δ' Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως. — Diog. Laert. ix. 1.

Ἠσέβησε εἰ μὴ ἠλληγόρισε, Ὅμηρος. BERTRAND, *Gli Dei protettori* (in fr.), p. 143.

(2) Φησὶ δ' Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτον εἰς ᾅδου τὴν μὲν Ἡσιόδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν, τὴν δ' Ὁμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν. — Diog. Laert. viii. 21.

(3) Δοκεῖ δὲ πρῶτος, καθά φησι Φαβωρῖνος ἐν παντοδαπῇ ἱστορίᾳ, τὴν Ὁμήρου ποίησιν ἀποφήνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης· ἐπὶ πλέον δὲ προστῆναι τοῦ λόγου Μητρόδωρον τὸν Λαμψακηνόν, γνώριμον ὄντα αὐτοῦ, ὃν καὶ πρῶτον σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν. — Diog. Laert. ii. 11.

da Atene e i suoi libri si bruciarono pubblicamente, perocchè disse, che nulla poteva sapersi intorno gli Dei, se esistessero o nò (1). Socrate, quantunque non attaccasse mai le tradizioni sacre e le leggende popolari (2), lo si sospettò non essere strettissimo credente nell'antica teologia omerica, e n'ebbe a soffrire martirio. Dopo la morte di Socrate si permise più larga libertà di pensiero in Atene in cambio della perduta libertà politica. Platone dichiarò che molti miti avevano un significato simbolico o allegorico, ma pure insistè, che i poemi omerici, tali quali erano, si bandissero dalla sua Repubblica (3). Nulla può esservi di più distinto e chiaro delle parole attribuite ad Epicuro: « Gli Dei veramente sono, ma essi non sono come molti credono sieno. Non è infedele chi nega gli Dei de' molti, ma bensì chi attribuisce agli Dei le opinioni del volgo (4) ».

(1) Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥτ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. Διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος ἐξεβλήθη πρὸς Ἀθηναίων· καὶ τὰ βιβλία αὐτοῦ κατέκαυσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ, ὑπὸ κήρυκος ἀναλεξάμενοι παρ' ἑκάστου τῶν κεκτημένων. — Diog. Laert. ix. 51. CICERO, *Nat. Deor.* i. 23, 63.

(2) GROTE, *Storia della Grecia* (in ingl.), vol. i. p. 504.

(3) Οὓς Ἡσίοδός τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί· οὗτοι γάρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσιν. — PLAT. *Polit.* β. 377 d — GROTE, *l. c.* i. 593.

(4) DIOG. LAERT. x. 123. — RITTER e PRELLER, *Historia Philosophiae*, p. 419. Θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν· ἐναργὴς δέ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις· οἵους δ' αὐτοὺς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν οὐκ εἰσίν· οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νομίζουσιν. ἀσεβὴς δ' οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.

Ne' tempi anche più vicini si tentò un accordo fra la mitologia e la filosofia. Crisippo (morto nel 207), dopo stabilite le proprie vedute sopra gli Dei immortali, dicesi avere scritto un secondo libro, a mostrare com' esse si dovessero porre in armonia colle favole di Omero (1).

E non soltanto i filosofi sentirono queste difficoltà rispetto agli Dei siccome descritti da Omero e da Esiodo: molti fra gli antichi poeti furono angustiati dai medesimi dubbi, e costantemente trovaronsi involti in contradizioni, che non erano capaci di risolvere. Così, nell' *Eumenidi* di Eschilo (v. 640), il Coro dimanda, come Giove potrebbe avere spinto Oreste a vendicare l' uccisione del proprio padre, egli che detronizzò il padre e lo avvinse di catene. Pindaro, il quale ama intessere le tradizioni dei Numi e degli Eroi ne' suoi canti di vittoria, incontanente ristà quando s' abbatte in qualche cosa disonorevole ai Numi. « Labbra », egli dice, « rigettate questa parola, perciocchè è malvagia sapienza parlar male degli Dei (2) ». Il criterio di lui nel giudicare la mitologia pare fosse semplicissimo e schietto, cioè, che nulla della mitologia può esser vero di quello che è disonorevole per gli Dei. L' intiera poesia di Euripide oscilla fra i due estremi; egli infatti o accusa gli Dei di tutte le ingiustizie e delitti favoleggiati commessi da loro, oppure si barcamena e nega la verità dei miti antichi, in quanto riferiscono

(1) In secundo autem libro Homeri fabulas accomodare voluit ad ea quæ ipse primo libro de diis immortalibus dixerit. — Cic. *Nat. Deor.* i. 15. — Bertrand, *Sopra gli Dei protettori* (Rennes, 1858), p. 38.

(2) Olymp. ix 38, ed. Bœkh.
Ἀπό μοι λόγον τοῦτον στόμα ῥῖψον· ἐπεὶ τό γε λοιδορῆσαι θεοὺς ἐχθρὰ σοφία.

degli Dei ciò che è incompatibile con una natura divina. Così, mentre nell' Ione (1), gli Dei, persino, Apollo, Giove, e Nettuno, sono accusati di ogni delitto, leggiamo in un altro dramma (2): « Io non penso che gli Dei si dilettino di matrimoni illegali, nè riterrò o crederò giammai che si pongano legami alle mani, e che uno sia signore di un altro. Perocchè un Dio, se realmente è Dio, non ha bisogno di alcuna cosa: sono queste ridicole narrazioni de' poeti! » O, eziandio (3): « Se gli Dei commettono qualche cosa di male, essi non sono Dei ».

Questi passaggi, a cui se ne potrebbero aggiungere molti più, basteranno a mostrare che la maggioranza de' pensatori fra i Greci stupirono della propria mitologia tanto quanto noi. Non sarebbero stati Greci se non avessero veduto che codeste favole erano irragio-

(1) Ion, 444, ed. Paley:
Εἰ δ', οὐ γὰρ ἔσται, τῷ λόγῳ δὲ χρήσομαι,
δίκας βιαίων δώσετ' ἀνθρώποις γάμων,
σὺ καὶ Ποσειδῶν Ζεύς θ' ὃς οὐρανοῦ κρατεῖ,
ναοὺς τίνοντες ἀδικίας κενώσετε.....
οὐκέτ' ἀνθρώπους κακοὺς
λέγειν δίκαιον, εἰ τὰ τῶν θεῶν κακὰ
μιμούμεθ', ἀλλὰ τοὺς διδάσκοντας τάδε.
Cfr. *Herc. fur.* 339.

(2) *Herc. fur.* 1341, ed. Paley:
Ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὔτε λέκτρ' ἃ μὴ θέμις
στέργειν νομίζω, δεσμά τ' ἐξάπτειν χεροῖν
οὔτ' ἠξίωσα πώποτ' οὔτε πείσομαι,
οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι.
δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός,
οὐδενός· ἀοιδῶν οἵδε δύστηνοι λόγοι.
V. Euripide, ed. Paley, vol. i. prefaz., p. xx.

(3) Eurip., *Fragm. Belleroph.* 300: εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί.

gionevoli, se non avessero scorto che l'intiera loro mitologia offeriva un problema che voleva una soluzione da parte de' filosofi. Se i Greci non riuscirono a sgropparlo, se preferirono un concordato tra quello che conobbero per vero e quello che conobbero per falso, se i più saggi de' loro saggi parlarono con cautela sopra di tal subietto o se ne tennero lunge affatto, ricordiamoci che questi miti, i quali oggi noi maneggiamo con tanta libertà quanta ne adopra il geologo co' suoi ossi fossili, erano allora cose viventi, cose sacre, inculcate dai genitori nelle menti de' loro figli, accettate con fede non contrastata, santificate dalla memoria de' trapassati, sancite dallo stato, fondamento su cui taluna delle più venerabili istituzioni s'inalzò e stabilì per lunga età. È assai per noi sapere che i Greci manifestarono sorpresa e scontento di queste favole; esplicarne la origine era còmpito lasciato a tempi meno appassionati.

Le soluzioni principali che offerironsi da sè stesse a' Greci, quando investigarono la origine della propria mitologia, possono ordinarsi sotto tre capi, che io chiamo *etnico, fisico* ed *istorico,* giusta i diversi oggetti che supponesi avessero dinanzi la vista i compositori originali della mitologia (1).

Veggendo qual potente istrumento fornisse la religione per tenere in rispetto le persone e in ordine le società politiche, alcuni Greci immaginarono che le novelle sopra l'onniscienza e l'onnipotenza degli Dei, sul loro rimunerare il buono e punire il malvagio, s'inventassero da gente saggia antica pel perfezionamento e il

(1) Cfr. AUGUSTINUS, *De Civ. Dei*, VII. 5. De paganorum secretiore doctrina physicisque rationibus.

migliore governo degli uomini (1). Questa veduta, sebbene estremamente superficiale, nè appoggiata sovra prova veruna, venne accolta da molti fra gli antichi; ed anche Aristotele, quantunque ammettesse, siccome vedremo, un fondamento più profondo della religione, inclinò a considerare la forma mitologica della religione greca come inventata a fine di persuasione, e come utile a sostegno della legge e dell' ordine. Ben potè Cicerone, allorquando esaminava tale teoria, esclamare. « Non han forse coloro, che dicono la idea degli Dei immortali essere stata costrutta da uomini saggi a fine di pubblica sicurezza, acciò che quelli che non si dominerebbero colla ragione sieno astretti al loro dovere col mezzo della religione, distrutta la religione intiera sino dal suo fondamento (2)? » Anzi, parrebbe seguirne, che se le parti utili della mitologia si inventarono da uomini saggi, i racconti immorali intorno gli Dei ed agli uomini dovessero ascriversi a poeti pazzi — veduta, come innanzi notammo, più che accennata da Euripide.

Una seconda classe d' interpretazioni può comprendersi sotto il nome di *fisica*, adoperando questo termine nel più generale senso, sì da includere anche quelle comunemente chiamate interpretazioni *metafisiche*. Giusta questa scuola d'interpreti, fu nella intenzione degli autori della mitologia di recare al popolo una cognizione all'ingrosso di certi fatti della natura, o di certi aspetti della filosofia naturale, ch' essi usassero una fraseologia a loro peculiare o de' tempi in cui vissero, o, secondo altri, di un linguaggio inteso

(1) Cfr. WAGNER, *Fragm. Trag.* iii. p. 102. — NÄGELSBACH, *Teologia secondo Omero*, pp. 435, 445.
(2) CIC., *N. D.* i. 42, 118.

piuttosto a velare che non a svelare i misteri della loro sapienza sacra. Perocchè tutti gl' interpreti di questa classe, quantunque diversifichino sull'esatta intenzione originale di ciascun particolar mito, s' accordavano in questo, che niun mito debba intendersi letteralmente; il loro sistema d' interpretazione meglio si conosce sotto il nome di *allegorico,* essendo « allegorico » il nome più generico di quella specie di linguaggio, il quale dice una cosa ma ne significa un'altra (1).

Un antico filosofo, quale Epicarmo (2), discepolo di Pitagora, dichiarò, gli Dei essere realmente il vento, l'acqua, la terra, il sole, il fuoco e le stelle. Non molto dopo di lui, Empedocle (circa il 444 av. C.), attribuì ai nomi di *Zeus, Here, Aïdoneus,* e *Nestis,* il significato de' quattro elementi, fuoco, aria, terra ed acqua (3).

(1) Cfr. Müller, *Prolegomena,* p. 335, N. 6. ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ. La differenza fra un mito ed un'allegoria fu con semplicità, ma assai felicemente, spiegata dal prof. Blackie nel suo articolo sopra la *Mitologia* nella *Cyclopædia* di Chambers: « Un mito non si dee confondere coll'allegoria; l' uno essendo atto inconsapevole della mente popolare in uno stadio primitivo di società, l' altro, un atto consapevole della mente individuale in uno studio di progressso sociale ».

(2) Stobeo, *Flor.* xcl. 29: —

Ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς θεοὺς εἶναι λέγει
Ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας.

Cfr. Bernays, *Museo Renano* (in ted.), 1853, p. 280. Kruseman, *Epicharmi Fragmenta,* Harlemi, 1834.

(3) Plut. *de Plac. Phil.* i. 30: Ἐμπεδοκλῆς φύσιν μηδὲν εἶναι, μῖξιν δὲ τῶν στοιχείων καὶ διάστασιν. γράφει γὰρ οὕτως ἐν τῷ πρώτῳ φυσικῷ.

Τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε, φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεύς,
Νῆστίς δ' ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Tutto quello che i filosofi greci successivamente discoprirono siccome primi principii dell'essere e della mente, sia l'aria di Anassimene (1) (circa il 548), o il fuoco di Eraclito (2) (circa il 503), o il *nous,* o l'intelletto di Anassagora (morto nel 428), volentieri da esso loro si identificò con Giove o cogli altri Poteri divini. Anassagora e la sua scuola, dicono, aver spiegato la intiera mitologia omerica allegoricamente. Per essi *Zeus* era la *mente*, *Athena* l'*arte;* mentre Metrodoro, contemporaneo di Anassagora, « riduce, non soltanto le persone di *Zeus,* di *Here,* e di *Athena,* ma anche quelle di Agamennone, di Achille, e di Ettore, a varie combinazioni di elementi, a forze fisiche, e tratta le avventure loro ascritte come fatti naturali celati sotto il velo dell'allegoria (3) ».

Socrate si ritrae da questa fatica di spiegare tutte le favole, comecchè troppo ardue e senza profitto; tuttavia egli, al par di Platone, di frequente accenna a quella che da lui si chiama *hypónoia,* sotto-intenzione, se così dir posso, dei miti antichi.

Vi è un passaggio nel libro XI della Metafisica di Aristotile che spesso fu citato (4) come indicante la chiara veduta di quel filosofo entro l'origine della mi-

(1) Cic. *N. D.* i. 10. Ritter e Preller, § 27.

(2) Clem. Alex. *Strom.* v. p. 603 D. — Ritter e Preller, § 38. — Bernays; *Nuovi frammenti di Eraclito* (ediz. ted.), p. 256: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι ἐθέλει, καὶ οὐκ ἐθέλει Ζηνὸς οὔνομα.

(3) Sincello, *Chron.* p. 149, ed. Paris. Ἑρμηνεύουσι δὲ οἱ Ἀναξαγόρειοι τοὺς μυθώδεις θεοὺς, νοῦν μὲν τὸν Δία, τὴν δὲ Ἀθηνᾶν τέχνην. — Grote, vol. i. p. 563. Ritter e Preller, *Hist. Phil.* § 48. Lobeck, *Aglaoph.* p. 156 Diog. Laert. ii. 11.

(4) Bunsen, *Dio nella Istoria* (in ted.), vol. iii. p. 532. Aristot. *Met.* xi. 8, 19.

tologia, sebbene in realtà non si innalzi molto più alto delle corte vedute degli altri filosofi greci.

Ecco quanto Aristotile scrive: — « Si tramandò dalla primitiva ed antichissima gente, e si lasciò, sotto forma di miti, ai posteri, che questi (i primi principii del mondo) siano Dei, e che la Divinità abbraccia la intiera natura: il resto fu aggiunto miticamente, a fine di persuadere la moltitudine, e a fine di usarne in sostegno delle leggi e degli altri interessi. Così dicono, gli Dei avere forma umana, e che sono simili ad alcuno degli altri esseri viventi, e altre cose che ne conseguono, e somiglievoli a quelle già state dette. Se si separino queste favole, e si pigli soltanto quel primo punto, che essi credevano le *prime essenze* essere Dei, si dovrebbe ritenere, tal cosa la s rivelasse in modo divino, e che mentre ciascun' arte e ciascuna filosofia probabilmente fosse inventata soventi volte e poi fosse di nuovo perduta, tali opinioni, come frammenti di quelle, invece si conservassero fino ad ora. Di tanto solo la opinione de' nostri padri, e quella ricevuta da nostri antenati, è a noi palese ».

I tentativi a trovare nella mitologia i resti dell'antica filosofia, si trattarono in guise diverse dai tempi di Socrate fino al tempo nostro. Alcuni scrittori pensarono avere scoperto l' astronomia, od altre scienze fisiche nella mitologia de' Greci, e a' di nostri la grande opera di Creuzer « Simbolismo e Mitologia de' popoli antichi » (in ted. 1819-21), fu scritta col solo oggetto di provare, che la mitologia greca si compose dai sacerdoti, nati o ammaestrati in Oriente, i quali bramavano sollevare le stirpi semi-barbare della Grecia a più alta civiltà ed a più pura cognizione di Dio. Fuvvi, secondo Creuzer e la sua scuola, una doppia sapienza

misteriosa, ed una religione monoteista velata sotto il linguaggio simbolico della mitologia, il qual linguaggio, sebbene inintelligibile al popolo, si comprese dai sacerdoti, e può interpretarsi anche adesso dall'attento studioso della mitologia.

La terza teoria sopra l'origine della mitologia la chiamo *istorica*. Va generalmente sotto il nome di *Evemero,* quantunque se ne trovino tracce sì innanzi che dopo il suo tempo. Evemero fu contemporaneo di Alessandro, e visse alla corte di Cassandro, in Macedonia, dal quale, raccontasi, fosse inviato fuori per una spedizione esploratrice. Se veramente visitasse il Mar Rosso e le coste meridionali dell'Asia non abbiamo mezzo alcuno per accertarcene: tutto quello che ne sappiamo è che, in una novella religiosa da lui scritta, egli dice avere navigato in quella direzione per una gran distanza, sino a che pervenne all'isola di *Panchaea*. In quell'isola, racconta, che discoprì un certo numero d'iscrizioni (ἀναγραφαί, donde il titolo del suo libro, Ἱερὰ Ἀναγραφή) contenenti un ragguaglio dei principali Dei della Grecia, ma rappresentandoli, non come Dei, ma come re, eroi, e filosofi, che dopo la loro morte ricevettero divini onori infra i propri contemporanei (1).

Sebbene, e il libro stesso di Evemero, e la traduzione fattane da Ennio sieno ambedue perdute, e poco sappiamo, e del suo spirito in generale, e del come trat-

(1) Quid? qui aut fortes aut claros aut potentes viros tradunt post mortem ad deos pervenisse, eosque esse ipsos quos nos colere, precari, venerarique soleamus, nonne expertes sunt religionum omnium? Quæ ratio maxima tractata ab Euhemero est, quam noster et interpretatus et secutus est præter cæteros Ennius. — Cic, *De Nat. Deor*. i. 42.

tasse le Deità in particolare, fu tale la sensazione prodotta al tempo di lui, che *Evemerismo* divenne titolo riconosciuto di quel sistema di mitologica interpretazione, il quale nega la esistenza degli esseri divini, e riduce gli antichi Dei al livello degli uomini. Una distinzione, nullameno, deve farsi fra la negazione completa e sistematica di tutti gli Dei, che viene ascritta ad Evemero, e l'applicazione parziale de' suoi principii, la quale si trova in molti scrittori greci. Così Ecateo, un greco molto ortodosso (1), dichiara che Gerione di Eritea fu realmente un re di Epiro, ricco di armenti; e che Cerbero, il cane dell'Ade, fu un certo serpente annidato in una caverna sul Capo Tenaro (2). Eforo convertì Tizio in un bandito, ed il serpente Pitone (3) in un personaggio assai turbolento, di nome *Python, alias Dracon*, il quale Apollo uccise a colpi di frecce. Secondo Erotodo, scrittore ugualmente ortodosso, le due nere colombe di Egitto che volarono in Libia e a Dodona, e guidarono il popolo a fondare in ambedue i luoghi un oracolo di *Zeus* (Giove) furono in verità donne partite da Tebe: quella che venne a Dodona si chiamò « colomba », perocchè, egli dice, parlando una lingua straniera, pareva producesse un suono come di uccello, e si chiamò « colomba nera », per ragione del suo nero colore egiziano. Questa spiegazione non si dà per una congettura propria, ma come fondata sopra un ragguaglio fornitogli dai sacerdoti egiziani; ed io la riguardo quindi per una interpretazione istorica e non pura-

(1) Grote, *Istor. di Grecia*, vol i. p. 526.
(2) Strabone, ix, p. 422. — Grote, *l. c.* i. p. 552.
(3) Probabilmente connesso col vedico Ahir Budhnya.

mente allegorica. Spiegazioni simili si fecero più frequenti negli ultimi storici greci, i quali, disadatti ad ammettere qualunque siasi cosa soprannaturale o miracolosa come fatto istorico, spogliarono le antiche leggende di tutto quello che le rendevano incredibili, e quindi trattavanle come narrative di avvenimenti veri, e non come finzioni (1). Per essi, Eolo, il Dio dei venti, divenne un antico marinaro abile nel predire il tempo; i Ciclopi furono una razza di selvaggi abitanti della Sicilia; i Centauri erano cavalieri; Atlante era un grande astronomo e Scilla un ardito pirata. Questo sistema, eziandio, come il primo, si mantenne fino quasi a' nostri giorni. I primi controversisti cristiani, S. Agostino, Lattanzio, Arnobio, si valsero di tale argomento ne' loro attacchi contro la credenza religiosa de' Greci e de' Romani, rampognandoli che adorassero Dei che non erano Dei, ma sapendo ed ammettendo fossero stati semplici mortali deificati. Ne' loro attacchi contro la religione delle nazioni germaniche, i missionari romani ricorsero allo stesso argomento. L'uno di essi disse agli Angli in Inghilterra che *Woden*, il quale essi credevano fosse il principale e il migliore de' loro Dei, da cui essi derivavano la loro origine e a cui aveano consacrato il quarto giorno della settimana, era stato un mortale, un re dei Sassoni, dal quale molte tribù pretendevano discendere: allorchè il suo corpo si ridusse in polvere, l'anima di lui fu seppellita nell' inferno, e patisce il fuoco eterno (2). In parecchi de' nostri manuali di mitologia e d'istoria,

(1) GROTE, *l. c.* i. 554.
(2) KEMBLE, *I Sassoni in Inghilterra* (in ingl.), i. 338. — *Legend. Nova*, fol. 210 b.

troviam tuttavia tracce di questo sistema. Giove è ancora dato per un regnatore di Creta, Ercole per un fortunato generale o cavaliere errante, Priamo come un re di Oriente, ed Achille, il figlio di Giove e di Teti, come un valoroso campione all'assedio di Troia: l'assedio di Troia eziandio, mantiene il suo posto nella mente di molti come fatto istorico, sebbene non posi sopra alcuna autorità migliore del rapimento di Elena per mano di Teseo e del riacquisto di lei per opera dai Dioscuri, dell'assedio dell'Olimpo impreso da Titani, o della presa di Gerusalemme fatta da Carlomagno, descritta ne' romanzi cavallereschi del Medio Evo (1).

In tempi recenti la medesima teoria rivisse, sebbene non per codesti fini pratici, e divenne, durante l'ultimo secolo, la teoria favorita degli istorici filosofi, particolarmente in Francia. L'opera voluminosa dell'Abate Banier. « La Mitologia e le Favole dell'Antichità spiegate coll'Istoria », assicurò a questa scuola un ascendente temporario in Francia; ed anche in Inghilterra, l'opera di lui, tradotta in inglese, fu citata come autorità. Fu suo intendimento, egli dice (2), « provare, che nullostante gli adornamenti che accompagnano le favole, non è difficile cosa vedere, com'esse contengano una

(1) GROTE, i. 636. « La serie di articoli del sig. Fauriel, pubblicati nella *Rivista dei Due Mondi*, vol. XIII, e piena d'istruzione rispetto la origine, il tenore, e la influenza de' romanzi di cavalleria. Quantunque il nome di Carlomagno vi apparisca, i romanzieri si mostrano veramente incapaci a distinguerlo da Carlo Martello e da Carlo l'Ardito (pp. 537-39). A lui ascrivono una spedizione in Terra Santa, in cui conquistò Gerusalemme togliendola ai Saraceni, ecc. ». (V. il romanzo cavalleresco *I Reali di Francia*, tuttavia popolarissimo in Italia, ma specialmente in Toscana, dove spessissimo se ne fanno ristampe ad uso del contado. *(N. del Trad.)*

(2) Ediz. di Londra, 1739, in 6 vol. — i. p. IX.

parte della istoria de' tempi primitivi ». Egli è utile leggere questi libri, scritti soltanto un centinaio di anni fa, se non fosse altro per riceverne ammonizione contro lo eccessivo spirito confidente nel trar fuori teoriche, che adesso sembrano tanto incontrovertibili, e che fra cento anni potrebbero essere del pari antiquate. « Crederemo noi », dice l' abate Banier — e senza dubbio pensava il suo argomento essere incontrastato — « crederemo noi sul serio che Alessandro avrebbe tenuto Omero in sì gran stima, se lo avesse riguardato solo come un mero narratore di favole? e che avrebbe invidiato la sorte di Achille perchè si ebbe siffatto poeta a cantare le lodi di lui (1)?... Quando Cicerone enumera i saggi, non vi fa entrare Nestore ed Ulisse? — Avrebb'egli dato puri fantasmi invece di loro persone reali? Non forse Cicerone ci dice (*Tusc. Quæst* I, 5) che, quanto die' occasione di fingere che uno sorreggesse i cieli colle proprie spalle, e che un altro fu incatenato al monte Caucaso, dipese dalla loro indefessa applicazione a contemplare i corpi celesti? Potrei offerire qui l'autorità della maggior parte fra gli antichi; potrei citare i primitivi Padri della Chiesa, Arnobio, Lattanzio, o parecchi altri, i quali videro le favole fondate sopra istorie vere; e potrei finire questa lista co' nomi de' più illustri dei nostri moderni, i quali notarono nelle vetuste finzioni tanti numerosi frammenti delle tradizioni delle età primitive ». Ora, quanto mai si assomigliano nel tono alcuni argomenti incontrovertibili usati ai giorni nostri! — E di nuovo (2): « Farò che apparisca, come il Minotauro e Pasifae, e il resto di quella favola,

(1) Vol. i. p. 21.
(2) Vol. i. pag. 29.

contenga niente più di un intrigo della regina di Creta con un ufficiale chiamato Tauro, e l'artificio di Dedalo, niente più d'un astuto confidente; Atlante che regge il cielo sovra le proprie spalle, fu un re che studiò astronomia tenendo un globo fra mano: i pomi di oro del delizioso giardino delle Esperidi, e il dragone che li guardava, furono aranci custoditi da cani mastini ».

Come appartenenti nello spirito alla stessa scuola, dobbiamo tuttavia menzionare que' dotti che investigano la mitologia greca per ritrovarvi, non persone profane, ma persone sacre, e i quali, come il Bocarto, si figurano potere riconoscere in Saturno i lineamenti di Noè, e ne' suoi tre figli, Giove, Nettuno, e Plutone, i tre figli di Noè, Cam, Jafet e Sem (1). G. I. Vossio, nella sua dotta opera, *De Theologia Gentili et Physiologia Christiana, sive de Origine et Progressu Idolatriae* (2), identificò Saturno con Adamo e con Noè, Giano e Prometeo con Noè di nuovo, Plutone con Giapeto, Minerva con Naamah, sorella di Tubal Cain, Vulcano con Tubal Cain, Tifone con Og re di Basham, ecc. Gerardo Creso, nel suo *Homerus Ebraeus*, sostiene che l' Odissea ci dà la storia de' patriarchi, la emi-

(1) *Geographia Sacra*, lib. i. *l. c.*: « Noam esse Saturnum tam multa docent ut vix sit dubitandi locus » Ut Noam esse Saturnum multis argumentis constitit, sic tres Noæ filios cum Saturni tribus filiis conferenti, Hamum, vel Chamum esse Jovem probabunt hæ rationes. — Japhet idem qui Neptumus. Semum Plutonis nomine detruserunt in inferos. — Lib. i. c. 2. Jam si libet etiam ad nepotes descendere; in familia Hami sive Jovis Hammonis, Put est Apollo Pythius; Chanaam idem qui Mercurius. — Quis non videt Nimrodum esse Bacchum? Bacchus enim idem qui *bar-chus*, i. e. Chusi filius. Videtur et Magog esse Prometheus.

(2) Amsterdami, 1668, pp. 71, 73, 77, 97. Og est iste qui a Græcis dicitur Τυφών, ecc.

grazione di Lot da Sodoma, e la morte di Mosè, mentre l'Iliade ci narra la conquista e la distruzione di Gerico. Huet, nella sua *Demonstratio Evangelica* (1), va anche più oltre: fu suo oggetto provare l'autenticità de' libri del Vecchio Testamento mostrando che quasi tutta la mitologia delle nazioni pagane fu ricavata da Mosè: Mosè istesso lo si rappresenta da lui come avente preso i caratteri più contraddicenti nei racconti de' gentili; e non solo gli antichi legislatori quali Zoroastro ed Orfeo, ma eziandio Iddii, quali Apollo, Vulcano e Fauno sono riportati dal dotto e pio vescovo al medesimo prototipo istorico: E come Mosè fu prototipo agli Dei gentili, Miriam sua sorella e Zippora sua moglie si supposero essere stati modelli a tutte le Dee di quelli (2).

Voi siete informati che Mr. Gladstone, nella sua interessante ed ingegnosa opera sopra Omero, ha una simile veduta, e si studia discoprire nella mitologia greca un' immagine offuscata della Sacra istoria dei Giudei; non però così offuscata, da impedirgli riconoscere, com'egli pensa, in Giove, Apollo e Minerva, gli

(1) Parisiis, 1677.

(2) Caput tertium I. Universa propemodum Ethnicorum Theologia ex Mose, Mosisve actis aut scriptis manavit. II. Velut illa Phœnicum. Tautus idem ac Moses. III. Adonis idem ac Moses. IV. Thammus Ezechielis idem ac Moses. V. Πολυώνυμος fuit Moses. VI. Marnas Gazensium Deus idem ac Moses. — Caput quartum. VIII. Vulcanus idem ac Moses IX. Typhon idem ac Moses. — Caput quintum. II. Zoroastres idem ac Moses. V. Priapus idem ac Moses, ecc. ecc. — p. 121. Cum demonstratum sit Græcanicos Deos, in ipsa Mosis persona larvata, et ascititio habitu contecta provenisse, nunc probare aggredior ex Mosis scriptionibus, verbis, doctrina, et institutis, aliquos etiam Græcorum eorundem Deos, ac bonam Mythologiæ ipsorum partem manasse.

scolorati lineamenti delle tre persone della Trinità. Nell'ultimo numero di una delle migliori Riviste quadrimestrali, nella « Rivista casalinga e straniera », organo cattolico-romano, Mr. F. A. Paley, il ben noto editore di *Euripide,* difende siffatto sacro evemerismo. « Atlante », egli scrive, « simbolizza la pena del lavoro: egli vien posto da Esiodo presso il giardino dell'Esperidi, ed è *impossibile dubitare* che qui non s'abbia una tradizione del giardino dell'Eden, i pomi di oro custoditi dal dragone essendo il pomo col quale il serpente tentò Eva a corre entro il giardino dato in guardia ad un Angelo armato di una spada di fuoco (1). »

Sebbene si sentisse dà tutti i dotti spregiudicati niuno di questi tre sistemi d'interpretazione essere alla fine de'conti soddisfacente, pure sembrò impossibile suggerire alcuna migliore soluzione del problema; ed ancorchè in questo presente tempo pochi, io credo, troverebbersi che volessero esclusivamente adottare uno di que' tre sistemi — che ritenessero la intiera mitologia greca fosse inventata a fine d'inculcare precetti morali, e di promulgare dottrine fisiche o metafisiche, o di riferire fatti istorici antichi, molti accolsero una specie di accordo, ammettendo che alcune parti della mitologia possano avere un carattere morale, altre un carattere fisico, ed altre un carattere istorico, ma che pur vi rimanga un gran corpo di favole, le quali non cederono a qualunque siasi prova. L'enimma della Sfinge mitologica restò dunque insoluto.

(1) *Home and Foreign Review*, N. 7, p. 111, 1864: — « I Ciclopi furono probabilmente una stirpe di pastori e di lavoratori di metalli venuti dall'Oriente, caratterizzata dalle faccie *rotonde*, donde nacque la storiella del loro occhio unico ». — *F. A. Paley*.

La prima spinta a considerare di nuovo il problema mitologico venne dallo studio della filologia comparata. Per mezzo la scoperta dell' antica lingua dell' India, del cosiddetto sanscrito, dovuta ai lavori di Wilkins (1), di Sir Guglielmo Jones, e di Colebroocke, un' ottantina di anni fa, e per mezzo la scoperta della stretta parentela fra quella lingua e le lingue delle principali stirpi dell' Europa, dovuta al genio di Schlegel, di Humboldt, di Bopp, e di altri, ebbe luogo una rivoluzione completa per entro le vedute comunemente accolte circa l' istoria antica del mondo. Non ho tempo per porgere un pieno ragguaglio di tali ricerche; ma posso dire essere questo un fatto, non sospettato, mi figuro da nessun altro *innanzi*, nè dubitato da chicchessia *dopo* che lo si annunciò, cioè, che le lingue parlate dai Brahmani dell' India, dai seguaci di Zoroastro e dai sudditi di Dario in Persia; dai Greci e dai Romani, dai Celti, dai Teutoni e dalle stirpi slave, erano tutte mere varietà di un sol tipo comune — stando in realtà, l' una all' altra nella medesima relazione che il francese, l' italiano, lo spagnuolo, e il portoghese stanno l' uno all' altro siccome dialetti moderni del latino. Questa fu, veramente, « scoperta di un nuovo mondo », o, se vi piaccia, riacquisto di un mondo antico. Tutti i limiti di quella che si chiamò « storia antica della stirpe umana » fu d' uopo rimutarli, e bisognò esplicare, in un modo o in un altro, come tutte queste lingue, separate fra loro da migliaia di miglia e da migliaia di anni, potessero essere originalmente provenute da una sola comune sorgente.

(1) Wilkins, *Bhagavadgita*, 1785.

Su di ciò non posso adesso dilungarmi (1); e io debbo procedere a dire immediatamente come, dopo alcun tempo, si discoperse che non solo gli elementi radicali di tutte queste lingue che sono chiamate ariane o indo-europee — non solo i loro numerali, pronomi preposizioni e terminazioni grammaticali — non solo le parole casalinghe, quali padre, madre, fratello, sorella, cognato, vacca, cane, cavallo, bestiame, albero, bue, grano, mulino, terra, cielo, acqua, stelle, ed altre cento più, erano identicamente le istesse, ma che ognuna possedeva pure gli elementi di una fraseologia mitologica, manifestante tracce palpabili di un' origine comune.

Che ne seguì da questo per la Scienza della mitologia? Esattamente lo stesso che ne venne alla Scienza del Linguaggio dalla scoperta che il sanscrito, il greco, il latino, il tedesco, il celtico, e lo slavo ebbero tutte una sola e medesima origine. Prima che quella scoperta fosse fatta, era permesso trattare ciascuna lingua da sè, e qualunque spiegazione etimologica che stesse d'accordo colle leggi di ogni particolare idioma poteva considerarsi per soddisfacente. Se Platone derivò *theós*, parola greca a significare « Dio », dal verbo greco *théein*, correre, perchè i primi Dei furono il sole e la luna, sempre trascorrenti per il cielo (2); o se Erodoto (3) derivò la stessa parola da *tithénai*, porre, perchè gli Dei « posero ogni cosa in ordine », si può non trovare errore in niun de' due. Ma se riscontriamo che il medesimo nome per « Iddio » esiste

(1) V. la 1ª serie delle mie *Letture* ecc. p. 147 e seg. della traduzione italiana, p. 143.

(2) PLAT. *Crat.* 397 C.

(3) EROD. ii. 52.

in sanscrito ed in latino, come *deva* e *deus*, egli è manifesto non esser lecito accettare alcuna etimologia per la parola greca, che non sia ugualmente applicabile ai termini corrispondenti in sanscrito ed in latino. Se si conosca il solo francese, si potrebbe derivare il francese *feu*, fuoco, dal tedesco *Feuer*: ma se veggiamo la medesima parola esistere nell' italiano *fuoco*, nello spagnuolo *fuego*, egli è manifesto che dobbiamo guardare ad una etimologia applicabile a tutte e tre le lingue, la quale si rinviene nel latino *focus*, e non nel tedesco *Feuer*. Neanche un dotto tanto profondo siccome Grimm pare abbia scorto la forza assoluta di questa regola. Innanzi si sapesse che esisteva in sanscrito, in greco, in latino, ed in slavo la medesima paroia per il *nome*, identica col gotico *namô* (gen. *namins*), sarebbe stato ammissibile derivare la parola tedesca da una radice tedesca. Così Grimm (*Grammatica ted.*, ii, 30) deriva il ted. *Name* dal verbo *nehmen*, prendere. Questa ben potè essere una etimologia perfettamente legittima; ma quando si fe' chiaro che il sanscrito *nâman* stava per *gnâ-man*, appunto come *nomen* sta per *gno-men* (cognomen, ignominia), e si derivò da un verbo *gnâ*, conoscere, divenne impossibile ritenere la derivazione di *Name* du *nehmen*, e al tempo istesso ammettere quella di *nâman* da *gnâ* (1). Ogni parola non può avere che una sola etimologia, come ogni essere vivente non può avere avuto che una sola madre.

Applichiamo tutto questo alla fraseologia mitologica

(1) Grimm, *Storia della Lingua tedesca* (in ted.), p. 153. Altre parole derivate da *gnâ*, sono, *notus*, *nobilis*, *gnarus*, *ignarus*, *ignoro*, *narrare (gnarigare)*, *gnōmōn*, *I ken* (scorgo), *I know* (conosco), *uncouth* (strano), ecc. ecc.

delle nazioni ariane. Se avessimo da esplicare soltanto i nomi e le favole degli Dei greci, una spiegazione come quella che deriva il nome di *Zeus* dal verbo *zên*, vivere, non sarebbe punto dispregiabile. Ma se troviamo che *Zeus* in greco è la parola medesima che *Dyaus* in sanscrito, *Ju* in *Jupiter*, e *Tin* in *Tuesday* (*martedì* in ingl.), scorgiamo come niuna etimologia potrebb' essere soddisfacente, se non spiegasse tutte queste parole insieme. Donde ne segue, che per intender la origine ed il significato dei nomi degli Dei greci, ed entrare nell'intenzione originale delle favole raccontate di ciascheduno di quelli, non devesi confinare la nostra veduta entro l'orizzonte greco, ma dobbiamo tener conto della prova fornita dalla mitologia latina, tedesca, sanscrita e zenda. La chiave che deve aprire l'una porta bisogna apra le altre tutte; altrimenti non potrà essere la chiave buona.

Contro questo modo di ragionamento sursero forti objezioni da parte dei dotti classicisti; ed anche coloro che si persuasero essere l'etimologia greca inutile senza l'ajuto del sanscrito, protestano contro questa sconsacrazione del Panteon greco, e contro qualunque tentativo a derivare gli dei e le favole di Omero e di Esiodo dai mostruosi idoli dei Brahmani. Io credo tal cosa dovuta ad un malinteso. Niun dotto serio penserebbe mai a derivare alcuna parola greca o latina dal sanscrito. Il sanscrito non è lingua madre del greco e del latino, come il latino la è del francese e dell'italiano. Il sanscrito, il greco, ed il latino sono lingue sorelle, varietà di un solo e medesimo tipo. Tutte accennano a qualche primitivo periodo, quando esse erano l'una dall'altra meno diverse di quello che adesso non siano; ma nulla di più. Tutto quello che noi pos-

siamo dire in pro' del sanscrito si è, che sia la sorella più vecchia; che ritiene molte parole e forme meno cambiate e corrotte che non il greco ed il latino. L'indole più primitiva e la struttura appariscente del sanscrito, lo resero caro naturalmente allo studente il linguaggio, ma non lo accecarono sopra il fatto, che in molti punti il greco ed il latino anzi, il gotico ed il celtico conservarono lineamenti primitivi, i quali dal sanscrito furono perduti. Il greco è coordinato, non subordinato al sanscrito; e la unica distinzione che il sanscrito ha diritto a pretendere si è quella che l'imperatore d'Austria usava pretendere nella Confederazione Germanica di — essere primo fra gli eguali, *primus inter pares.*

Havvi, nulladimeno, un'altra ragione, che fece qualunque comparazione degli Dei greci e indiani più particolarmente fastidiosa ai dotti classicisti. Al principiare istesso della filologia sanscrita si operarono tentativi da niente meno che da un Sir Guglielmo Jones (1), per identificare le divinità della moderna mitologia indiana con quelle di Omero. Lo che fece in un modo arbitrarissimo, e condusse qualunque tentativo della medesima specie a meritarsi discredito da

(1) Sir G. JONES, *Sopra gli Dei di Grecia, d'Italia e di Germania* (in ingl.). (Opere vol. i. p. 229). Paragona Giano con Gaṇeśa, Saturno con Manu Satyavrata, anzi, con Noè; Cerere con Śrî; Giove con Divaspati e con Śiva τριόφθαλμος = trilochana); Bacco con Bâgîśa, Giunone con Pârvatî, Marte con Skanda, anzi con Secander di Persia, Minerva con Durgâ e Sarasvatî; Osiride ed Iside con Îśvara ed Îśî, Dioniso con Râma; Apollo con Kṛiṣṇa, Vulcano con Pâvaka e Viśvakarman, Mercurio con Nârada, Ecate con Kâlî.

parte dei critici sobrii. Sir G. Jones non è responsabile, in vero, di una comparazione, come quella fra *Cupido* e *Dipuc* (dîpaka); ma comparare, siccome egli fece, gli Dei moderni indiani, quali *Vishṇu*, *Śiva*, o *Kṛishṇa*, cogli dei di Omero, fu in realtà come comparare il moderno hindustani all' antico greco. Si riporti l' hindustani al sanscrito, ed allora sarà possibile paragonarlo col greco e col latino; non diversamente. Lo stesso si pratichi per la mitologia. Riconducete il moderno sistema mitologico degl' Indiani alla sua forma più primitiva, ed allora saravvi alcuna speranza ragionevole a discoprire una sagoma famigliare fra i nomi sacri adorati dagli Ariani dell' India e dagli Ariani di Grecia.

Tal cosa era impossibile al tempo di Sir G. Jones, ed anche adesso è possibile soltanto parzialmente. Sebbene il sanscrito sia ora stato studiato per tre generazioni, l'opera più antica della letteratura sanscrita, il *Rig-Veda*, è tuttavia un libro con sette sigilli. Il desiderio espresso da Ottofredo Müller nel 1825, nei suoi *Prolegomeni ad una Mitologia scientifica* (in ted.), — « Oh! potessimo avere una traduzione intelligibile del *Veda!* » — tuttora resta incompiuto: e quantunque negli ultimi anni quasi tutti i sanscritisti abbiano dedicato le loro forze a delucidare la letteratura vedica, ci vogliono anche molti anni prima che sia realizzato il desiderio di Ottofredo Müller. Ora la letteratura sanscrita senza i *Veda* è come la letteratura greca senza Omero, come la letteratura giudaica senza la Bibbia, come la letteratura maomettana senza il Corano; e facile intenderemo in qual modo, laddove non si conosca la più antica forma della religione e della

mitologia indiana, sia prematuro tentare qualche paragone fra gli Dei dell'India e gli Dei di qualsiasi altro paese. Quello che mancava come unico fondamento sicuro, non solo della letteratura sanscrita, ma anche della Mitologia comparata — anzi, della Filologia comparata — era una edizione del documento più antico della letteratura indiana, della religione indiana, della lingua indiana — un'edizione del *Rig-Veda*. Otto dei dieci libri del Rig-Veda adesso si pubblicarono nel loro originale assieme ad un ampio commentario indiano, e vi è speranza che i due rimanenti libri si stamperanno nel corso di quattro o cinque anni (1). Ma, dopo che il testo ed il commentario del *Rig-Veda* videro la luce, il gran cómpito di tradurli, o, meglio direi, di decifrare questi antichi inni resta sempre ad attuarsi. Hannovi, è vero, due traduzioni; una di un francese, il defunto Mr. Langlois, l'altra (in inglese) del defunto prof. Wilson: ma la prima, quantunque ingegnosissima, non è che un indovinello continuo, l'ultima è una riproduzione, e non sempre una fedele riproduzione, del commentario di Sâyana, che io pubblicai (2). Lo che ci mostra come gli antichi inni fossero malintesi dai recenti grammatici, e teologi, e filosofi; ma non fa prova di una restaurazione critica dell'original senso di questi semplici e primitivi inni con quell'unico procedimento mediante cui potrebbe effettuarsi — con un paragone di ogni passo nel quale s'incontra la medesima parola. Siffatto procedimento

(1) Il testo del Rig-Veda si pubblicò dal signor Max Müller a Lipsia. *(N. del Trad.)*

(2) Nel 1856, pel patronato della Compagnia delle Indie orientali. *(N. del Trad.)*

usato a decifrare è lento; eppure, per i lavori combinati di varj dotti, qualche progresso si fece, qualche veduta chiara per entro la fraseologia mitologica de' Rishi vedici si guadagnò (1). Noi possiamo scorgere manifesta una cosa, che la posizione istessa, la quale il sanscrito, come sistema più primitivo e più trasparente dei dialetti ariani, prese nella Scienza del linguaggio, il Veda e il suo sistema più primitivo e più trasparente di religione, la prenderà nella Scienza della mitologia. Negl'inni del *Rig-Veda* abbiamo tuttavia l'ultimo capitolo della real *Teogonia* delle stirpi ariane; noi proprio travediamo alla sfuggita, dietro le scene, le forze che erano all'opera a produrre in quella magnifica teatrale rappresentazione nel dramma degli Dei olimpici. Quivi, ne' Vedi, la Sfinge della Mitologia tuttora pronuncia poche parole a palesare il suo proprio segreto e a mostrarci essere l'uomo, essere il pensiero umano e il linguaggio umano combinati, che naturalmente e inevitabilmente produssero quello strano conglomeramento dell'antica favola, il quale intrigò tutti i pensatori razionali, dai giorni di Xenofane fino a' giorni nostri.

Mi proverò a rendere più chiaro il mio intendimento. Vedremo guadagnato un gran punto nella mitologia comparata se ci riesca discoprire il significato originario de' nomi degli Dei. Se sappiamo, p. es., quello che *Athene*, o *Here*, o *Apollo* significarono in greco, avremo qualche cosa su cui stabilirci, o da cui partirci, e saremo atti a seguire con maggior sicurezza

(1) Angelo De Gubernatis tradusse in italiano ed annotò i primi diciannove Inni del Rig-Veda pubblicandoli col testo in lettere latine nel Giornale *Il Borghini* An. II, 1864. *(N. del Trad.)*

il più recente sviluppo di questi nomi. Si conosce, p. es., che *Selene* in greco, significa « luna », e questo conoscendo, intenderemo insieme il mito che la fa sorella di *Helios*, giacchè *helios* significa « sole »; che la fa sorella di *Eos*, perchè *eos* significa « aurora »; — e se un altro poeta la chiama sorella di *Euryphaëssa*, non a lungo resteremo incerti, giacchè *euryphaëssa*, significando « lungi-splendente », non può essere che un altro nome dell' « aurora ». Se la si rappresenti con due corna, ci ricorderemo subito delle « due corna della luna »; se la si dica divenire madre di *Erse* per mezzo di *Zeus*, di nuovo scorgeremo che *erse* significa « rugiada », e che chiamare *Erse* figlia di *Zeus* e di *Selene* non è più che se noi, nel nostro linguaggio di materia-di-fatto, dicessimo, « esservi la rugiada dopo una notte con lume di luna ».

Ora un grande vantaggio ne' Vedi è, che molti dei nomi degli Dei sono tuttavia intelligibili; sono adoperati, infatti, non solo come nomi proprj, ma eziandio come nomi appellativi. *Agni*, uno de' principali Dei, significa chiaramente « fuoco »; è usato in questo senso; è la stessa parola del latino *ignis*. Quindi abbiamo il dritto di esplicare i rimanenti suoi nomi, e tutto ciò che di lui ci raccontano, come originalmente inteso del fuoco. *Vâyu* o *Vâta* significa chiaramente « vento », *Marut* significa « tempesta », *Parjanya* « pioggia », *Savitar* « sole », *Ushas* al pari de' suoi sinonimi, *Urvasi, Ahana, Saraṇyû*, significa « aurora », *Prithivî*, « terra », *Dyâvâprithivî*, « cielo e terra ». Altri nomi divini ne' Vedi, che non più sono usati per appellativi, divengono facilmente intelligibili, perocchè sono adoperati come sinonimi di nomi intelligibili maggiormente (quale *urvasi* per *ushas*), o perocchè ricevono luce

da altre lingue, quale *Varuna*, che chiaramente è l'istessa parola del greco *ouranós*, che significa in origine il « cielo ».

Un altro vantaggio che il Veda ci porge si è, che ne' suoi numerosi inni possiamo tuttavia seguire il graduale sviluppo dei Numi, la lenta transizione dei nomi appellativi in nomi proprj, i primi passi tentati verso la personificazione. Il Panteon vedico è tenuto assieme dai più rilassati vincoli della parentela; nè havvi per anco qualche supremazia stabilita, come quella di Giove fra gli dei di Omero. Ogni Dio si concepisce come supremo, o almeno come inferiore a niun altro Iddio, in quel tempo che si prega o s'invoca dai poeti vedici; e il sentimento che le varie Deità non sono altro che nomi diversi, concezioni diverse di quell'Essere Incomprensibile che nessun pensiero può raggiungere e nessuna lingua esprimere, non del tutto è estinto nelle menti di alcuno dei Rishi maggiormente pensatori.

LETTURA X.

—

Giove, il sommo Dio ariano.

Vi sono ben pochi errori sì largamente sparsi e sì fermamente stabiliti al par di quello che ci fa confondere la religione e la mitologia delle antiche nazioni del mondo. In qual modo nasca la mitologia, necessariamente e naturalmente, mi provai a spiegarlo nelle mie prime Letture, e vedemmo che, come malattia o disordine del linguaggio, la mitologia può infestare ogni parte della vita intellettuale dell' uomo. È però vero non esservi altre idee tanto soggette alla morbosità mitologica quanto le idee religiose, imperocchè trascendono esse quelle regioni della nostra esperienza, entro cui il linguaggio ha la sua naturale origine, e debbon quindi, a seconda della loro indole medesima, contentarsi di espressioni metaforiche. « L'occhio non ha veduto, e l' orecchio non ha sentito, e nulla è entrato nel cuore dell'uomo (1) ». Eppure eziandio le religioni delle nazioni antiche non son per nulla inevitabilmente e insiememente mitologiche. Per

(1) 1 *Cor.* ii. 9. — *Is.* lxiv. 4.

converso, giacchè un' ossatura malata presuppone un' ossatura sana, così una religione mitologica, credo, presupponga una religione sana (1). Priachè i Greci chiamassero il cielo, o il sole, o la luna *Dei*, fu assolutamente necessario che si fossero composta alcuna idea della Divinità. Non si può parlare del re Salomone, meno se innanzi sappiamo ciò che, in una guisa generale, significhi *re*; nè avrebbero potuto i Greci parlare di Dei in plurale, prima di avere realizzato, in una od in altra maniera, il predicato generale della Divinità. L'Idolatria sorge naturalmente quando il popolo dice « Il sole è Dio », cioè, quando applica il predicato « Dio » a quello che non ha ad esso alcun dritto. Ma il punto più interessante si è porre in chiaro quel che gli antichi intesero *significare* quando chiamarono Dei il sole o la luna, e finchè non si abbia una chiara idea di ciò, non entreremo giammai nel vero spirito della loro religione.

Egli è però strano, che mentre possediamo numerosi libri sopra la mitologia dei Greci e dei Romani, a mala pena se n' abbia qualcheduno sopra la loro religione, e molti si sieno condotti a figurarsi, che quella che noi chiamiamo religione — la nostra credenza in un Ente onnisciente, onnipotente, eterno, Regolatore del mondo, che noi avviciniamo nella preghiera e nella meditazione, a cui commettiamo tutti i nostri affanni, e di cui la presenza sentiamo non solo nel mondo esterno, ma anche nella voce ammonitrice dentro i nostri cuori — che tutto ciò s' igno-

(1) Ma forse non vi sono ordini d' idee false sin dalla loro origine, che pur si ritengono per vere? Non vediamo perchè vi debba essere una religione sana, quando tutte quelle che conosciamo sono più o meno mitologiche. *(N. del Trad.)*

rasse dal mondo pagano, e che la religione sua consistesse semplicemente nelle favole di Giove e di Giunone, di Apollo e di Minerva, di Venere e di Bacco. Eppure non è così: la mitologia si distese sopra la religione antica, alcune volte quasi ne soffocò la vitalità istessa; nonostante attraverso la vegetazione rigogliosa ed avvelenata della fraseologia mitologica, si può sempre intravedere quello stipite originale intorno cui s' arrampica e s' attortiglia, e senza cui non potrebbe godersi neanche quella esistenza parassitica, la quale si scambiò per vitalità indipendente.

Poche citazioni esplicheranno quello che io intendo per religione antica, siccome indipendente dalla mitologia antica. Omero che, insiem con Esiodo, fa la Teogonia o la istoria dei Numi pe' Greci — che a dire di Erodoto, contiene maggior verità di quella comunemente supposta — Omero, di cui ogni pagina è pregna di mitologia — nulladimeno ci porge moltissime vedute per entro la interiore vita religiosa del suo tempo. Che sapeva Eumeo guarda-porci dell'intricata teogonia dell'Olimpo? Udì egli mai i nomi delle Grazie e delle Arpie? Avrebbe potuto egli narrare chi fosse il padre di Afrodite quali fossero i mariti e i figli di lei? Ne dubito: e quando Omero ce lo presenta, parlante di questa vita e dei sublimi poteri che la regolano, Eumeo conosce soltanto i giusti Numi, « i quali odiano i falsi crudeli, e onorano la giustizia e le opere giuste degli uomini (1) ».

La intiera veduta sua della vita sta sopra una completa credenza nel governo divino del mondo, senza

(1) *Od.* xiv. 83.

qualsiasi artificioso sostegno, come le Erinni, la Nemesi o il Fato.

« Mangia », dice il guarda-porci ad Ulisse, « e godi di quello che qui è (1), perocchè Dio ti concederà una cosa, e un' altra te la rifiuterà, semprechè il voglia nella sua mente, egli potendo fare ogni cosa (Od. xiv. 444; x. 306) ».

Questa è di certo religione, ed è religione non infetta di mitologia. Di più, la preghiera della schiava, che macina il grano nella casa di Ulisse, è religione nel senso più vero. « Padre Giove », ella dice, « tu che regni sopra gli Dei e sopra gli uomini, di sicuro tu hai appunto tonato dal cielo stellato, e non havvi alcun nuvolo in veruna parte. Questo mostrasti siccome segnale a qualcheduno. Adempi ora, anche a me, miserabile schiava, la preghiera che posso proferire! ». — Quando Telemaco s' impaurisce per l'avvicinarsi di Nestore, e dichiara a Mentore che non sa *quello che* dire (2), forse che Mentore o Athene non lo incoraggia con parole, le quali potrebbero facilmente tradursi nel linguaggio della nostra religione? « Telemaco », essa dice, « alcune cose tu stesso le scorgerai nella tua mente, e altre uno spirito divino te le appresterà;

(1) Non avvi ragione per tradurre θεός *mediante un Dio* piuttosto che *mediante Dio;* ma anche se lo traducessimo *un Dio*, qui non si potrebbe intendere che per *Giove* (Cfr. *Od.* iv, 236.) Cfr. Welker, p. 180.

(2) *Od.* iii. 26:

> Τηλέμαχ᾽, ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶ σῇσι νοήσεις,
> Ἄλλα δὲ καὶ δαίμων ὑποθήσεται· οὐ γὰρ οἴω
> Οὔ σε θεῶν ἀέκητι γενέσθαι τε τραφέμεν τε.

Omero usa θεός e δαίμων a significare « Dio. »

perocchè io non credo tu nascessi e tu fossi allevato senza la volontà degli Dei ».

L'onnipresenza e l'onniscienza dell'Essere divino è da Esiodo espressa con linguaggio lievemente, se non del tutto, mitologico:

πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας, (1)

ed il concetto di Omero « che gli Dei medesimi vengono nelle nostre città in abito di stranieri, a vigilare la condotta irregolare e l'ordinata degli uomini » (2), quantunque espresso in un linguaggio proprio all'umana fanciullezza, lo si potrebbe con facilità ridurre nella nostra fraseologia sacra. Come meglio si voglia, si può chiamare questa religione — religione antica, primitiva, naturale; imperfetta, senza dubbio, nullameno profondamente interessante, e non senza un soffio divino. Quanto diversa è la ferma fede degli antichi poeti nella sempre presente vigilanza degli Dei, dal linguaggio della filosofia greca recente, siccome espressa, p. es., da Protagora. « Degli Dei », egli dice, « io non sono capace di sapere se esistano o no; giacchè molte cose ci vietano saperlo, la oscurità e la brevità della vita umana (3) ».

Gli Dei di Omero, sebbene, nel loro aspetto mitologico, sieno rappresentati come cattivi, facilmente ingannati, e

(1) « L'occhio di Giove, che tutto vede e tutto conosce. » *Erga*, 267.
(2) *Od.* xvii. 483:
Ἀντίνο', οὐ μὲν κάλ' ἔβαλες δύστηνον ἀλήτην,
Οὐλόμεν', εἰ δή πού τις ἐπουράνιος θεός ἐστιν.
Καί τε θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσιν,
Παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας,
Ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.
(3) Welcker, *Mitologia greca*, p. 245.

si lascino traviare dalle più basse passioni, sono nullameno nel linguaggio più reverendo della religione, dotati di quasi tutte le qualità che noi vogliamo in un Essere divino. La frase che forma la nota fondamentale di molti discorsi dell' Odissea, quantunque emessa soltanto, a così dire, per parentesi, *θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν*, — gli Dei sanno ogni cosa — ci manifesta la massima parte del reale sentimento dei millioni di popoli passati sotto silenzio, frammezzo i quali crescono gli idiomi di un linguaggio, più di quello che non lo manifestino tutti i racconti delle gherminelle fatte, da Giunone a Giove, o da Marte a Vulcano. In momenti critici, allorquando i più profondi sentimenti del cuore umano sono eccitati, i Greci antichi di Omero paiono di subito sopprimere ogni metafora dotta e mitologica, e ritornare al linguaggio universale della vera religione; tutto quello che sentono è regolato dagli Dei immortali: e quantunque non si sollevino al concetto di una Provvidenza divina, la quale ordinò tutte le cose con leggi eterne, niuno avvenimento, per quanto piccolo. pare accada nella Iliade, in cui il poeta non riconosca l'interposizione attiva di un potere divino. Questa interposizione, se vestita di linguaggio mitologico, assume, egli è vero, l'attuale e corporea presenza di uno degli Dei, sia Apollo, sia Atene, sia Afrodite; pure si osservi che Giove istesso, il Dio degli Dei, non discende giammai sul campo di battaglia di Troja. Egli era il vero Dio dei Greci priachè fosse avviluppato entro alle nuvole della mitologia olimpica; ed in molti passi dove usasi *theos,* noi lo si può senza irreverenza tradurre con « Dio ». Così, quando Diomede esorta i Greci a pugnare finchè Troja sia presa, finisce la sua parlata con queste parole: « Vadano pur tutti alle loro

case; ma noi due, io e Stenelo, combatteremo sintanto non veggiamo la fine di Troja: *perocchè qui venimmo con Dio* (1) ». Anche se si traduca « perocchè qui venimmo con un Dio », il sentimento sarebbe tuttavia religioso, non mitologico; sebbene naturalmente lo si potesse con facilità ridurre in una fraseologia mitologica, se pure dicessimo che Pallade sotto forma di uccello, svolazzò attorno le navi dei Greci. Inoltre, che può esservi di più naturale e più veramente pio che non il tuono di rassegnazione con cui Nausicaa si rivolge al naufragato Ulisse? « Giove », ella dice, ella non conoscendone un miglior nome, « Giove istesso, l'Olimpio, dispensa le felicità al buono ed al malvagio, a ciascheduno, siccome meglio gli piace. Ed a te pure *egli* probabilmente inviò questo affanno, e tu devi ad ogni patto sopportarlo ». Finalmente, permettetemi ch' io legga la famosa sentenza, da Omero posta in bocca di Pisistrato, figlio di Nestore, quando invitando Atene, siccome compagno di Telemaco, e Telemaco medesimo, a pregare gli Dei innanzi di prendere cibo, disse: « Appena tu abbi libato, e compiute le preci, siccome conviensi, presenta poi la tazza di dolce vino perchè libi al tuo compagno, in quanto io creda egli pure pregare gli immortali, *imperocchè tutti gli uomini hanno necessità degli Dei* (2) ».

Potrebbe objettarsi che niun vero sentimento religioso fu possibile sino a che la mente umana restò avviluppata nella tela del politeismo; che « Dio », in fatti, nel suo vero senso, è una parola la quale non ammette alcun plurale, e cambia di significato tosto

(1) *Il.* ix. 49.
(2) *πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι.* — *Od.* iii. 48.

chè prenda le terminazioni di questo numero. Il latino *aedes* significa, nel sing. « santuario », ma nel plur., vuol dire « case ordinarie di abitazione »; e così *theós*, eziandio, nel plur., si suppone sia spogliato di quel carattere sacro ed essenzialmente divino che gli s'attribuisce nel singolare. Quando, inoltre, nomi come Zeus, Apollo, ed Atene si applicano all'Ente divino, la religione, si considera esser fuori di tema, e parole aspre come « idolatria » e « adorazione del diavolo » si danno alle preghiere e alle raccomandazioni degli antichi credenti. Havvi un gran cumulo d'incontestabile verità in tutto ciò, ma non posso fare a meno di pensare, che piena giustizia non si fe' mai alle antiche religioni del mondo, neppure a quelle dei Greci e dei Romani, i quali, in tanti altri rispetti, si riguardano da noi come nostri maestri e modelli. Il primo contatto fra il Cristianesimo e le religioni pagane fu di necessità in principio una implacabile ostilità: era dovere degli Apostoli e de' primi Cristiani in generale, presentarsi nel nome del solo vero Iddio, e provare al mondo che il loro Iddio nulla aveva di comune cogli idoli adorati ad Atene e ad Efeso: era dovere de' primi convertiti rinunziare ad ogni legame colle loro prime deità; e se non poterono subito condursi a credere che gli Dei da loro già adorati non avessero alcuna esistenza al tutto, menochè nella immaginazione degli adoratori, naturalmente recaronsi ad attribuire loro una specie di natura demoniaca, e a maledirli come rampollo di quel nuovo principio del Male (1), col quale

(1) Così nel *Testamento Vecchio* gli Dei stranieri sono detti « diavoli » (*Deut* XXXII. 17), « Hanno sacrificato a' demoni e non a Dio; a Dei, i quali essi non avevano conosciuti, a Dei nuovi, venuti di prossimo, dei quali i vostri padri non avevano avuto paura. »

divennero famigliari nelle dottrine della Chiesa primitiva. Nelle dotte argomentazioni di S. Agostino contro il paganesimo, gli Dei pagani sono trattati siccome enti reali, siccome demoni, che aveano possanza di operare un vero danno (1): un missionario mi raccontò, che fra i convertiti dell'Africa meridionale discoperse alcuni che tuttavia pregavano le loro deità pagane; ed allorchè rimproverati, dissero che li pregavano per allontanarne lo sdegno; e che, sebbene i loro idoli non potessero offendere un uomo sì buono qual' esso era, eglino potevano bene infliggere grave danno a' loro antichi adoratori. Solo di quando in quando, come nel caso del *Fatum* (2), S. Agostino riconosce essere questo un puro nome; e che se si pigli nel suo senso etimologico, cioè, per quello che

(1) *De Civitate Dei*, ii. 25: Maligni isti spiritus, etc. Noxii dæmones quos illi deos putantes colendos et venerandos arbitrabantur, etc. *Ibid* viii. 22: (Credendum dæmones) esse spiritus nocendi cupidissimos, a justitia penitus alienos, superbia tumidos, invidentia lividos, fallacia callidos, qui in hoc quidem aëre habitant, quia de cœli superioris sublimitate dejecti, merito irregressibilis transgressionis in hoc sibi congruo carcere prædamnati sunt.

(2) *De Civitate Dei*, v. 9: Omnia vero fato fieri non dicimus, quoniam fati nomen ubi solet a loquentibus poni, id est in constitutione siderum cum quisque conceptus aut natus est (quoniam res ipsa inaniter asseritur), nihil valere monstramus. Ordinem autem causarum, ubi voluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus, nisi forte ut fatum a fando dictum intelligamus, id est, a loquendo: non enim abnuere possumus esse scriptum in literis sanctis, *Semel locutus est Deus, duo hæc audivi; quoniam potestas est Dei, et tibi, Domine, misericordia, quia tu reddes unicuique secundum opera ejus.* Quod enim dictum est, *semel locutus est*, intelligitur immobiliter, hoc est, incommutabiliter est locutus, sicut novit incommutabiliter omnia quæ futura sunt, et quæ ipse facturus est. Hac itaque ratione possemus a fando fatum appellare, nisi hoc nomen jam in alia re soleret intelligi, quo corda hominum nolumus inclinari.

fu una volta affermato da Dio, e perciò è immutabile, potrebbe star saldo. Anzi, l'istesso scrittore meditabondo va tanto lunge da ammettere che possa tollerarsi la moltiplicità de' nomi divini (1). Parlando della dea Fortuna, che pure si chiamava Felicitas, dice: « Perchè mai useremmo due uomi? Ma questo può tollerarsi; in quanto un solo e medesimo *caso* non è fuor del comune chiamarlo con due nomi. Ma quale, « egli aggiunge », è l'iutendimento di avere diversi templi, diversi altari, diversi sacrifici? » Pure per tutta l'opera di S. Agostino, e per tutte le opere de' primitivi teologi cristiani, sin quanto ne posso giudicare, domina lo stesso spirito di ostilità, che li acceca contro tutto quello possa esservi di buono, di vero, di sacro fa loro esagerare tutto quello che v' ha di cattivo; di falso, e di corrotto nelle antiche religioni degli uomini. Gli Apostoli soltanto e gl' immediati discepoli del Signor nostro si arrischiano a parlare con spirito diverso, e, senza dubbio, veramente più cristiano, delle antiche forme di adorazione (2). Perocchè quantunque noi restringiamo « le molteplici volte e i diversi modi in cui Dio parlò ne' tempi passati ai padri per mezzo de' profeti » alla stirpe giudaica, pure sonovi altri passi che mostrano chiaro, avere gli Apostoli riconosciuto una divina intenzione e una sorveglianza eziandio ne' « tempi d'ignoranza », durante i quali, siccom' essi esprimonsi, « Dio accennò cogli occhi (3) ». Anzi, vanno sì oltre da dire che Dio ne' tempi decorsi

(1) *l. c.* iv. 18.
(2) Cfr. *La Bibbia* di Stanley, *la sua Forma e la sua Sostanza* (in ingl.), tre Sermoni recitati nella Università di Oxford, 1863.
(3) *Atti* xv.

permise (eiase) (1) a tutte le nazioni di camminare nelle lor proprie vie. E che cosa può mai essere più convincente, più forte del linguaggio di S. Paolo in Atene (2)?

« Perciocchè, passando e considerando le vostre Deità, ho trovato eziandio un altare, sopra 'l quale era scritto, *all' Iddio sconosciuto.* Quello adunque, il quale voi servite, senza conoscerlo, io ve lo annunzio.

« L' Iddio, c' ha fatto il mondo, e tutte le cose che sono in esso, vedendo ch' egli è Signore del cielo, e della terra, non abita in tempj fatti d'opera di mani;

« E non è servito per mano di uomini, non avendo bisogno di alcuna cosa; egli, che dà a tutti e la vita, e il fiato, ed ogni cosa.

« Ed ha fatto di un medesimo sangue tutta la generazione degli uomini, per abitare sopra tutta la faccia della terra, avendo determinato i tempi prefissi, ed i confini della loro abitazione:

« Acciocchè cerchino il Signore, se pur talvolta potessero come a tastone trovarlo: benchè egli non sia lungi da ciascuno di noi.

« Conciossiacosachè in lui viviamo, e ci moviamo, e siamo; siccome ancora alcuni de' vostri poeti hanno detto. Perciocchè noi siamo eziandio sua progenie (3) ».

Queste sono parole veramente cristiane, questo è lo spirito veramente cristiano in cui dobbiamo studiare le antiche religioni del mondo; non come indipendenti da Dio, non come opera di uno spirito maligno, non

(1) *Atti* xiv. 16.
(2) *Atti* xvii. 23.
(3) Cleante dice, *ἐκ τοῦ γὰρ γένος ἐσμέν*; Arato, *πατὴρ ἀνδρῶν ...τοῦ γὰρ γένος ἐσμέν* (WELCKER, *Mitologia greca*, pp. 183, 246.)

come pura idolatria e adorazione del diavolo, e neanche come pura fantasticheria umana; ma bensì come preparazione, come parte necessaria nell'educamento della stirpe umana — come una « ricerca del Signore, se pur talora si potesse quasi a tastone sentirlo ». Vi *fu una pienezza* di tempo, per i Giudei e pe' Gentili, e devesi imparare a considerare le età che la precedettero siccome necessarie, sottoposte ad una divina intenzione, a ricolmare quella data misura, al bene ed al male, sì che menassero le due grandi nazionali correnti nella storia dell'umanità, la giudaica e la pagana, la semitica e l'ariana, a porgersi la loro misura prestabilita, e traboccare, e quindi mischiarsi assieme ad essere ambe via trasportate per una corrente novella, « la fonte dell'acqua zampillante nella vita sempiterna ».

E se con questo spirito si ricerchi fra le sacre ruine del mondo antico, saremo sorpresi, trovando quanto mai più di vera religione siavi in quella che chiamasi mitologia pagana, di quello che ce ne aspetteremmo. Solo, come dice S. Agostino, non dobbiamo badare a' nomi, per quanto strani e bizzarri possano risuonare ai nostri orecchi. *Noi*, più non siamo oggimai signoreggiati dai giusti timori, i quali riempivano i cuori de' primitivi scrittori cristiani; ci è lecito mostrarci generosi a Giove ed a' suoi adoratori. Anzi, dobbiamo apprendere a trattare le religioni antiche con un po' di quella stessa reverenza e rispetto co' quali ci approssimiamo allo studio del giudaismo e della nostra propria credenza. « L'istinto religioso »; siccome dice Schelling, « dovrebbe onorarsi eziandio ne' misteri tenebrosi e confusi ». Dobbiam soltanto tenerci in guardia contro una tentazione, a cui uno scrittore eminente ed

uomo di Stato di questo paese si piegò talvolta nella sua opera sovra Omero; noi non dobbiamo attenderci di trovare idee cristiane — idee particolari al cristianesimo — nella fede primitiva del genere umano. Ma, dall'altro canto, arditamente si possono considerare quelle fondamentali concezioni religiose sopra di cui il cristianesimo stesso è costrutto, e senza le quali, siccome sostegno naturale ed istorico di esso, il cristianesimo stesso non sarebbe mai stato quello che è. Più noi ritorniamo indietro, più esaminiamo i germi primitivi di ogni religione, io credo, più pure troveremo le concezioni della Divinità, più nobili i propositi di ogni fondatore di un novello culto. Ma più noi ritorneremo indietro, più anche troveremo inetto l'uman linguaggio, ne' suoi sforzi ad esprimere quella, che di tutte le cose fu più difficile ad esprimersi. La storia della religione in un senso è la storia del linguaggio. Molte delle idee incorporate nel linguaggio del Vangelo sarebbero state inesprimibili, se immaginiamo, che per mezzo di qualche miracoloso agente fossero comunicate ai primi abitatori della terra. In questo momento eziandio i missionari trovano necessario lo educare anzi tutto i loro alunni selvaggi, vale a dire, alzarli al livello del linguaggio e del pensiero raggiunto dai Greci, dai Romani e da' Giudei al cominciamento dell'era nostra, pria che le parole e le idee del cristianesimo assumano alcuna realità nelle loro menti, e pria che il loro linguaggio natio diventi forte abbastanza per gli intendimenti della traduzione. Qui parole e pensieri, come per ogni dove, van di conserto; e da un punto di vista, la vera istoria della religione sarebbe, nel modo che dissi, nè più nè meno di un ragguaglio de' vari tentativi ad esprimere l'inesprimibile.

Procurerò rendere chiara tal cosa per lo meno con un esempio, ed a tal fine sceglierò il nome più importante nella religione e nella mitologia delle nazioni ariane, il nome di *Zeus*, il Dio degli Dei *(theòs, theòn)*, siccome Platone lo chiama.

Prima di tutto osserviamo il fatto, che non può dubitarsi, e che se apprezzato appieno, sentirassi pregno della più sorprendente e della più istruttiva lezione sopra l'antichità — Il fatto, io intendo, che Zeus, il nome più sacro della greca mitologia, è il nome istesso che *Dyaus* nel sanscrito (1), che *Jovis* o *Ju* (2) in *Jupiter* nel latino, *Ziw* nell' A. S., conservato in *Tiwsdæg*, *Tuesday* (Martedì), il giorno del Dio eddico *Týr*; *Zio* nell'antico alto-tedesco.

Questa parola si formò una volta, ed una volta soltanto; non fu presa ad imprestito dai Greci agli Indiani, nè dai Romani e dai Tedeschi a' Greci: debb'essere esistita priachè gli antenati di quelle primitive stirpi nel linguaggio e nella religione si dividessero; priachè lasciassero le loro comuni pasture, migrassero a destra ed a sinistra, finchè i graticciati de' loro ovili addivenissero mura delle grandi città del mondo.

Quivi, pertanto in questa venerabile parola, noi pos-

(1) *Dyaus* in sansc. è il nom. sing., *Dyu* la base della flessione. Uso di ambedue promiscuamente, sebbene sarebbe forse meglio usare sempre *Dyu*.

(2) *Jovis* nel nom. s' incontra ne' versi di Ennio, quando espone i nomi delle 12 deità romane: —

> Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,
> Mercurius, Jovi', Neptumus, Vulcanus, Apollo.

Dius in *Dius Fidius*, cioè, Ζεὺς πίστιος, spetta alla stessa classe di parole. Cfr. Hartung, *Religione de' Romani* (in ted.), ii. 44.

siamo considerare taluno dei primitivi pensieri religiosi della nostra stirpe, espressi ed incastonati entro mura indestruttibili di poche semplici lettere. Che significò mai *Dyu* in sanscrito? Come vi si adoperò? Quale fu la radice che potè costringersi ad attingere le più sublimi inspirazioni della mente umana? Troveremmo difficile discoprire il significato radicale o predicativo di *Zeus* in greco; ma *dyaus* in sanscrito ci narra la sua propria storia. Derivò dalla stessa radice che dette il verbo *dyut*, e questo verbo significa « raggiare ». Una radice con siffatto significato ricco ed espansivo avrebbe ad essere applicabile a molte concezioni: l'aurora, il sole, il cielo, il giorno, le stelle, gli occhi, l'oceano ed il prato, si poterono ricordare come splendenti, luccicanti, ridenti, floridi, scintillanti. Ma nel linguaggio attuale e stabilito dall'India, *dyu*, come nome, significa principalmente *cielo* e *giorno*. Priachè gli antichi Inni de' Veda ci avessero manifestate le primitive forme del pensiero e del lingnaggio indiano, il nome sancrito *dyu* a mala pena si conobbe qual nome di una Deità indiana, ma soltanto per un femminile, e per un termine riconósciuto del « cielo ». Il fatto che *Dyu* rimase nell'uso comune come nome del *cielo,* bastò a spiegare perchè *dyu*, in sanscrito, non avesse mai preso quel fermo carattere mitologico che appartiene allo Zeus de' Greci: imperocchè fin quanto una parola conserva i segni distinti del suo valore originale e si applica come appellativo ad oggetti visibili, non si presta facilmente al metamorfico processo della mitologia primitiva. Finchè *dyu* in sanscrito continuò a significare *cielo*, quantunque solo femminino, era difficile alla stessa parola, eziandio se mascolina, diventare germe di qualunque importantissima forma-

zione mitologica. Il linguaggio deve morire prima che possa entrare in un novello periodo di vita mitologica.

Anche ne' Veda, dove *dyu* occorre come mascolino, come nome attivo, e schiude i medesimi germi del pensiero che in Grecia ed in Roma svilupparonsi nel nome del supremo Nume del firmamento, *Dyu*, il Dio, il Signore del cielo, l'antico Dio della luce, non mai assunse alcuna possente vitalità mitologica, non mai si sollevò all' altezza di una Divinità suprema. Nelle liste primitive de' Numi vedici, *Dyu* non v'è compreso, e il reale rappresentante di Giove ne' Veda non è *Dyu*, ma *Indra*, un nome di sviluppo indiano, ed ignoto a qualunque altro ramo indipendente dal linguaggio ariano. *Indra* fu un' altra concezione del « cielo lucente pel sole », ma, in parte perchè il suo significato etimologico si oscurò, in parte per mezzo la poesia più attiva e l' adorazione di certi Rishi, questo nome ebbesi un' ascendenza completa sovra quello di *Dyu*, e quasi estinse in India la memoria di uno fra i primi, se non del *primissimo* nome, mediante cui gli Ariani studiaronsi esprimere la loro prima concezione della divinità. Originariamente, nullameno — e questa si è una delle più importanti scoperte che debbonsi allo studio de' Veda — originariamente *Dyu* fu la « splendente divinità celeste » sì in India che in Grecia.

Esaminiamo, anzi tutto, qualche passo dei Veda in cui *dyu* è usato come appellativo nel senso di « cielo ». Leggesi (Rv. i. 161, 14): « I Maruti (burrasche) vanno attorno pel cielo, Agni (fuoco) va sopra la terra, il vento si aggira per l'aria; Varuṇa va attorno per le acque del mare », ecc. Qui *dyu* significa *cielo*, appunto come *pṛithivî* significa *terra*, e *antariksha* significa *aria*. Del *cielo* frequentemente si parla in unione della

terra, e l'*aria* ponesi fra i due (*antariksha*). Trovansi espressioni quali *cielo* e *terra* (1); *aria* e *cielo* (2); e *cielo, aria* e *terra* (3). Il cielo, *dyu,* chiamasi il *terzo*, quando paragonato alla terra, e riscontriamo nell' Atharva-Veda espressioni siffatte « nel terzo cielo da qui (4) ». Lo che, inoltre, dette origine alla idea di *tre cieli.* « I cieli », leggiamo, « le arie e le terre (tutti nomi in plur.) non possono contenere la maestà d'Indra; » e in un passo, il poeta supplica che la sua gloria possa essere « esaltata come, se cieli fossero ammucchiati su' cieli (5) ».

Un altro significato che spetta a *dyu* ne' Veda è *giorno* (6). Così « molti soli » sono « altrettanti giorni », ed anche in inglese *yestersun* si usò invece di *yesterday (jeri)* anche al tempo di Dryden. *Divâ*, caso istrumentale con accento sulla prima sillaba, significa *di giorno*, e adoperasi assieme con *náktam* (7), *di notte.* Altre espressioni, quali *divé dive, dyávi, dyavi,* o *ánu dyûn*, s'incontrano di frequente a significare « giorno per giorno (8) ».

(1) *Rv* i. 39, 4: nahi..... adhi dyávi ná bhûmyâm.

(2) *Rv.* vi. 52, 13: antárikshe.... dyávi.

(3) *Rv.* viii. 6, 15: na dyâvaḥ indram ójasâ ná antárikshâni vajriṇam ná vivyachanta bhúmayah

(4) *Ath. Veda*, v. 4, 3: tritíyasyâm itáh diví (fem.)

(5) *Rv.* vii. 24, 5: divi iva dyâm ádhi naḥ śrómatam dhâh.

(6) *Rv.* vi 24, 7: ná yám járanti śarádaḥ ná mâsaḥ ná dyávaḥ indram avarkarśáyanti (Colui che le messi non fanno vecchio; nè le lune; índra, che i giorni non appassiscono).

Rv. vii. 66, 11: vi yé dadhúḥ śarádam mâsam ât áhar.

(7) *Rv.* i. 139, 5.

(8) *Rv.* i. 112, 25: dyúbhiḥ aktúbhiḥ pári pâtam asmán. Proteggeteci dì e notte, voi o Aśvini.

Ma oltre a questi due significati, *Dyu* chiaramente reca una idea diversa siccome usato in alcuni pochi versi del Veda. Sonovi invocazioni nelle quali il nome di Dyu sta primo, e dove lo si invoca unito ad altri esseri, che sono sempre trattati siccome Iddii. P. e. (Rv. vi. 51, 5): —

« Dyaus (cielo), padre, e Prithivî (terra), gentil madre, Agni (Fuoco), fratello, voi Vasus (Splendenti) abbiate di noi misericordia (1)! »

Qui Cielo, Terra, e Fuoco sono insieme ordinati come poteri divini; ma Dyaus, debbesi notare, occupa il primo luogo: lo che accade pure in altri passi, dove si dà una lunga lista di Dei, e dove Dyaus, se venga il suo nome menzionato in qualche modo, ritiene sempre un posto rilevato (2).

Potrebbesi inoltre notare che Dyaus è ben di frequente chiamato *pitar* o *padre,* tantochè *Dyaushpitar* ne' Veda diventa quasi affatto una parola sola siccome *Jupiter* in latino. In un passo (i. 191, 6), leggiamo: « Dyaus è padre, Prithivî, la Terra, è madre di voi, Soma vostro fratello, Aditi vostra sorella ». In un altro passo (iv. 1, 10), egli vien chiamato « Dyaus padre e creatore (3) ».

(1) Dyaùs pilar prithivî mấlar ádhruk.
Ζεῦ (ς), πατερ πλατεῖα μῆτερ ἀτρεκ(ές)
Ágne bráâtar vasavab mrilàta nah.
Ignis frater ———— estote miles *(mild)* nobis.

(2) *Rv.* i. 136, 6: Námah Divé brihaté rôdasîbhyâm, quindi seguono Mitrá, Váruna, Índra, Agni, Aryamán, Bhága. Cfr. vi. 50, 13. Dyaúh devébhih prithivî samudraih. Qui, sebbene Dyaus non stia primo, lo si distingue essendo menzionato alla testa dei Devas, o Dei splendenti.

(3) Dyaúsh pitá janitá.
Ζεύς, πατήρ, γενετήρ.

Adesso noi dobbiamo considerare alcuni passi anche più importanti ne' quali *Dyu* e *Indra* si ricordano uniti come « padre e figlio », a simiglianza di Kronos e Zeus, solo che in India *Dyu* è il padre e *Indra* il figlio; e *Dyu* bisogna ceda alla per fine la sua supremazia, che *Zeus* nel greco serba fino all' ultimo. In un Inno indirizzato a *Indra*, e a Indra come il Nume più potente, leggiamo (Rv. iv. 17, 4): *Dyu*, il padre fu reputato forte, il fattore di Indra fu poderoso nelle sue opere; egli che generò il celestiale Indra, lo armò col fulmine, egli che è inamovibile, come la terra, dal suo seggio ».

Qui, pertanto, *Dyu* parrebbe fosse al di sopra di Indra, appunto come Zeus è al di sopra di Apollo; ma hannovi altri passi in questo medesimo Inno che pongono chiaramente Indra al di sopra di Dyu, e così recano un'importante luce nel procedimento mentale che guidò gl'Indiani a considerare il figlio Indra (1), l' *Jupiter pluvius*, la luce conquistatrice de' cieli, siccome più potente, più esaltato, che non il « cielo splendente » da cui egli nacque. L' Inno comincia con asserire la grandezza di Indra, che pur il cielo e la terra conobbero; e alla nascita di Indra, il cielo e la terra, ambedue, dicesi, avere tremato. Ora, il cielo e la terra, bisogna ricordarsene, sono, mitologicamente parlando, il padre e la madre di Indra, e se noi leggiamo nell' istesso Inno che Indra « un poco supera la madre

(1) *Indra*, nome particolare all' India, ammette una sola etimologia, cioè, deve derivarsi dalla stessa radice, sia qualsivoglia, che in sansc. produce *indu*, gocciola, succhio. Originariamente significò « datore della pioggia », l' *Jupiter pluvius*, una deità in India più spesso innanzi la mente degli adoratori, che non qualunqu' altra. Cfr. Benfey, *Oriente ed Occidente* (in ted.), vol. i. p. 49.

e il padre che lo generarono (1), ciò può intendersi soltanto esprimere la medesima idea, ossia, che il Dio attivo, il quale risiede in cielo, il quale cavalca sulle nubi, e scaglia i suoi fulmini ai demoni delle tenebre, impressionò la mente dell' uomo in un tempo più vicino con forza maggiore che non la serena distesa del cielo e l'ampia terra al di sotto. Pure anche *Dyu* potè una volta concepirsi come un Dio più attivo, potrei dire come un Dio più drammatico, perocchè il poeta positivamente paragona Indra, quando distrugge i propri nemici, con *Dyu* che lancia il fulmine (2).

Se con questo Inno confrontiamo i passi di altri Inni, anche più chiaramente vediamo come la idea di Indra, l'eroe conquistatore del temporale, mena colla più grande facilità ad ammettere un padre, il qual sebbene reputato forte innanzi ad Indra, fu superato in prodezza dal proprio figlio. Se l'aurora è detta *divijâh*, « nata nel cielo, » il medesimo aggettivo diventerebbe un titolo di fatto a provarla figlia di *Dyu*; e così viene essa chiamata. Lo stesso per Indra. Egli nacque dal cielo; quindi il cielo fu suo padre. Egli nacque dall'orizzonte laddove pare abbracci la terra; dunque la terra dev'essere sua madre. Perocchè come il cielo e la terra s'invocarono per lo avanti come potenze beneficatrici, più facilmente dovettero assumere la paternità di Indra: anche se prima non fossero stati adorati come Dei, Indra istesso, perchè nato dal cielo e dalla terra, avrebbe inalzato que' genitori all' ordine delle Deità. Così *Kronos* nella recente mitologia greca,

(1) iv. 17, 12: Kiyat svit Indraḥ ádhi eti mâtúḥ Kiyat pitúḥ janitúh yáh jajâna.

(2) iv. 17, 13: vibhanjanúḥ aśánimân iva dyaúḥ

il padre di Zeus, deve la sua propria esistenza al figlio suo, ossia, a Zeus *Kronion*, Kronion significando originalmente « figlio del tempo », o « l' antico de' giorni (1) ». *Uranos*, per converso, quantunque suggerito da *Uranion*, il celestiale, godette evidentemente, al par di Cielo e di Terra, una esistenza indipendente priachè fosse fatto padre di Kronos, e nonno di Zeus; in quanto chè ne troviamo il prototipo nel Dio vedico *Varuna*. Ma mentre nell'India *Dyu* fu inalzato ad essere il padre di un nuovo Dio, Indra, ed appunto perchè inalzato così, sofferse una reale degradazione, o se meglio dir si può, decadde, Zeus in Grecia sempre rimase il Dio supremo, sino a che l'aurora del Cristianesimo pose un termine alla fraseologia mitologica del mondo antico.

Noi leggiamo ne' Veda, i. 131, 1: (2): —

« Dinanzi Indra il divino Dyu s' inchina, dinanzi Indra s' inchina la grande Prithivî ».

Di nuovo, i. 61, 9: (3): « La grandezza di Indra invero supera i cieli (cioè, dyaus), la terra e l' aria ».

i. 54, 4: (4): « Tu hai cagionato che il sommo del cielo (di dyaus) si scuotesse ».

Espressioni siccome queste, quantunque senza dubbio intendessero concretare il concepimento di fenomeni naturali, dovettero produrre per fermo la fraseologia mitologica, e se Dyu in India non giunse alle propor-

(1) WELCKER, *Mitologia tedesca*, p. 144 *Zeus* è pur chiamato *Kronios*. — *Ib*. pp. 150, 155, 158

(2) Índrâya hi dyaúh ásurah ánamnata Indrâya mahî prithivî várîmabhih.

(3) Asyá ít evá prá ririche mahitvám diváḥ pṛithivyáḥ pári antárikshât

(4) Tvám diváḥ bṛihatáḥ sánu kopayaḥ

zioni stesse di Zeus in Grecia, n'è questa la ragion semplice, che Dyu ritenne in tutto troppo del suo potere appellativo, e che Indra, nuovo nome e nuovo Iddio, assorbì tutti i rivali, i quali avrebbero potuto sostenere la vita di Dyu (1).

Vediamo adesso come la medesima concezione di Dyu, qual Dio della luce e del cielo, si sviluppasse e si spandesse in Grecia. E qui si osservi quel che fu da altri notato, ma che mai non si pose in così chiaro lume, quanto il fu di recente per mezzo di Mr. Bertrand nella sua splendida opera, « Sovra gli Dei protettori (in fr., 1858), » — cioè, che mentre tutte le altre Deità in Grecia sono più o meno locali o di tribù, Zeus si conobbe in ciascun villaggio e in ciascuna tribù. Sta di casa sull' Ida, sull' Olimpo, a Dodona. Mentre Posidone trasse a sè la famiglia eolica, Apollo la dorica, Atena la ionica, fuvvi un più possente Iddio per tutti i figli di Elleno, i Dorici, gli Eoli, gli Joni, gli Achei — Giove Panellenio. Che Zeus significasse « cielo » forse lo avremmo potuto indovinare, anche se della parola non si fosse serbata traccia veruna in sanscrito. La preghiera degli Ateniesi : —
ὗσον ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων. = (piovi piovi, o amico Giove, sopra la terra degli Ateniesi, e sovra i campi!), — è chiaramente diretta al « cielo », quantunque la mera addizione d' « amico », in « o amico Giove », sia bastevole a mutare il « cielo » in un « essere personale ».

L' originario significato di Zeus del pari poteva bene indovinarsi da parole come *Diosēmia*, portenti nel

(1) Cfr. BUTTMANN, *Sovra Apollo e Artemide, Mythologus* (in ted.), i. p. 8.

cielo, cioè « tuono, lampo, pioggia »; *Diipétēs*, gonfio per la pioggia, lett. « caduto dal cielo »; *éndios*, all'aria aperta, o, a mezzodì; *eúdios*, calmo, lett. « di bel cielo », ed altre. Nel latino, eziandio, *sub Jove frigido*, sotto al freddo cielo, *sub diu, sub dio*, e *sub divo*, a cielo aperto, sono frasi bastantemente sensibili (1). Ma allora sarebbe sempre libero dire che i nomi antichi de' Numi furono di frequente usati a significare o le loro abitazioni o i loro doni — che *Neptumus*, p. e., si adoperò pel « mare », *Pluto* per le « regioni inferiori », *Jupiter* pel « cielo », e che ciò in niun modo proverebbe avere questi nomi in origine significato « Mare, mondo inferiore, cielo ». Così Nevio disse, *Cocus edit Neptunum, Venerem, Cererem*, significando, come Festo ci narra, con Nettuno i *pesci*, con Venere i *vegetabili*, con Cerere il *pane* (2). Minerva si usò tanto per la *mente* in *pingui Minerva*, quanto pe' « fili della lana (3). » Quando alcuni filosofi antichi, siccome citati da Aristotile, dissero che Zeus pioveva, non per fecondare il grano, ma per necessità (4), questo senza dubbio ci mostra che questi primitivi filosofi positivi videro in Zeus il « cielo », e non un Ente divino libero e personale; ma di più lascerebbe aperto supporre, ch'essi trasferissero l'antico nome divino di Zeus al « cielo », appunto come Ennio, il quale con piena consapevolezza di filosofo, esclamò, « Aspice hoc sublime candens quod invocant

(1) Dium fulgur appellabunt diurnum quod putabant Jovis, ut nocturnum Summani. — Festus, p. 57.

(2) Festus, p. 45.

(3) Arnobius, V. 45.

(4) Grote, *Storia di Grecia*, I. 591, 539.

omnes Jovem ». Una espressione consimile è resultato di più serotina riflessione, nè proverebbe in guisa veruna che Zeus o Jupiter significassero in origine « cielo ».

Un Greco al tempo di Omero avrebbe con sdegno rigettato l'insinuazione che egli, dicendo *Zeus*, non significasse altro che *cielo*. Con Zeus i Greci intendevano più che il « cielo visibile », più che il « cielo personificato ». Presso di loro il nome Zeus fu, e rimase il nome della Divinità Suprema, ed ancorchè ricordassero che in origine significò *cielo*, ne sarebbero ben poco stati sturbati, quanto se avessero ricordato che *thymos*, dapprima significò « soffio ». Il *cielo* fu il più prossimo avvicinamento a quella concezione, la quale in sublimità, splendore ed infinitezza trascese tutte le altre tanto, quanto lo splendente cielo turchino trascende tutte le altre cose visibili sopra la terra. Lo che è di grande importanza. Ritorniamoci alla mente, che la percezione di Dio è una di quelle che, a similitudine delle percezioni de' sensi, si concreta anche senza linguaggio. Noi non possiamo concretare le concezioni generali, o, come chiamansi dai filosofi, le essenze nominali, quali *animale*, *albero*, *uomo*, senza nomi; non possiamo, quindi ragionare, senza nomi o senza linguaggio. Ma ben possiamo vedere il sole, possiamo salutarlo nel giorno e piangerlo sulla sera, senza di necessità nominarlo, che vuol dire, lo possiam comprendere sotto qualche generale nozione. Avvien lo stesso per la percezione della Divinità. Può essere stata percetta, può averlasi salutata oppure rimpianta, molto tempo innanzi se ne sapesse il nome. Tuttavia ben presto l'uomo, debbe averne desiderato un nome, e quanto noi sappiamo della preghiera di Giacobbe, « Deh!

dichiarami il tuo nome (1) », e della dimanda di Mosè, « Se essi mi richiedano, qual' è il tuo nome, che dirò io loro (2)? », han da essere state in un tempo primitivo la interrogazione e la prece di ogni nazione sopra la terra.

Può essere che il racconto di Erodoto (ii. 52) posi sulla teoria piuttosto che sul fatto; ma pure anche come teoria; la tradizione che i Pelasghi per lungo tempo offrirono preghiere e sacrifizii agli Dei senza possederne di nessuno il nome, è ben curioso. E Bacone, riferisce tutto l'opposto per gli Indiani occidentali, cioè, che essi avevano nomi per ognuno dei loro Dei, ma non per lo Iddio.

Appenachè l'uomo divenne consapevole di sè medesimo, appenachè si comprese come distinto dalle altre cose e persone, egli nel momento medesimo divenne consapevole di un Più-Alto Sè-Stesso, di una potenza più sublime, senza di cui egli sente che, nè egli, nè alcuna cosa eziandio avrebbero vita o realità. Noi siam così foggiati, nè è ciò merito nostro — che subito svegli, da ogni lato sentiamo la nostra dipendenza da qualche cosa, e tutte le nazioni in qualche guisa si accordano nelle parole del Salmista, « Egli è Colui che ci ha fatti, e non già noi medesimi ». Questo è il primo *comprendimento* della Divinità, il *sensus numinis*, come ben fu chiamato; imperciocchè è un *sensus* — una percezione immediata, non il resultato del raziocinio o della generalizzazione, ma una intuizione altrettanto irresistibile che le impressioni de' nostri sensi. Nel riceverla noi siamo passivi, al-

(1) *Genesis* xxxii. 29.
(2) *Exodus* iii. 13.

meno così passivi, come nel ricevere dall'alto la immagine del sole, o qualunque altra impressione dei sensi, mentre in tutte le nostre operazioni di ragionamento siam meglio attivi che passivi. Questo *sensus numinis*, o, come chiamar si può con linguaggio famigliare, questa *fede*, è la sorgiva di ogni religione; è quella, senza di cui niuna religione, sia vera, sia falsa, non è possibile.

Tacito (1) ci racconta che i Germani applicarono i nomi degli Dei a quella cosa segreta che percepivano colla sola venerazione. Lo stesso avvenne in Grecia. Nel dare all'oggetto del *sensus numinis* il nome di *Zeus*, i padri della religione greca erano consapevoli appieno ch' esso significava più che « cielo ». Il cielo elevato e splendente fu in molte lingue ed in molte religioni (2) riguardato come la dimora di Dio, e il nome della dimora potè facilmente trasferirsi a colui che abitava ne' cieli. Aristotile (*De Cœlo*, i. 1, 3) nota che, « tutti gli uomini hanno un sospetto degli Dei, e tutti loro assegnano il più alto luogo ». Ed inoltre (l. c. i. 2, 1) dice: « Gli antichi assegnarono ai Numi il cielo e lo spazio superiore, perocchè fu la sola cosa eterna ». Gli Slavi, siccome racconta Procopio (3), un tempo adorarono un solo Dio, che era produttore del lampo. *Perkunas*, nel lituano, Dio del temporale, si adopera qual sinonimo di *deivailis*, divinità. Nel chinese *Tien* significa « cielo » e « giorno », e la parola medesima, al pari dell'ariana *Dyu*, nel chinese serve pel nome

(1) *Germania*, 9: deorumque nominibus appellant secretum illud quod sola reverentia vident.

(2) V. Carrière, *L'Arte in connessione collo sviluppo della Cultura* (in ted.), p. 49.

(3) Welcker, *l. c.* i. 137, 166. — Proc. *de bello Gothico*, 3, 14.

di « Dio ». Ancorchè con editto papale del 1715, ai missionarj cattolico-romani siasi proibito adoperare *Tien* come nome di « Dio », e siasi ordinato surrogarlo con *Tien chu,* Signore del cielo, la lingua die' prova di possanza maggiore che non quella del Papa. Ne' dialetti tatarico e mongolico, *Tengri* è possibile derivi dalla stessa sorgiva di *Tien*, e significa 1° *cielo*, 2° il Dio del cielo, 3° Dio in generale, o spiriti buoni o cattivi (1). Eguali significati da Castrèn si attribuiscono alla parola finnica *Jumala*, tuonante (2). Anzi, nel nostro proprio idioma eziandio, *heaven* (cielo), può tuttora adoperarsi come sinonimo di « Dio ». Il figliuol prodigo, quando riede al padre suo dice: « Io mi leverò, e me n'andrò a mio padre, e gli dirò, Padre, io ho peccato contro al cielo, e davanti a te (3) ». Ogni volta che troviamo così il nome del cielo usato invece di « Dio », devesi tornare alla mente che quelli, i quali dapprima adottarono cotal nome, ebbero a trasferire quel nome da un oggetto visibile a' loro occhi corporali, ad un' altro oggetto afferrato da un' altr' organo della conoscenza mediante la visione dell' anima. Quelli che primieri chiamarono *Dio cielo,* ebbero entro sè qualche cosa che desideravano nominare — la nascente immagine di Dio; quelli che nel tempo ultimo chiamarono *cielo Iddio*, avean dimenticato che affermavano del cielo alcuna cosa assai più sublime che il cielo.

(1) Castrèn, *Mitologia finnica* (in ted.), p. 14. Welcker, *Mitologia greca*, p. 130 Klaproth, *Lingua e Scrittura degli Uiguri* (in ted.), p. 9. Boehtlingk, *La lingua degli Jakuti*, *Dizionario* (in ted.), p. 90. alla v. *tagara*. Kowalewski, *Dizionario mongolo-russo-francese*, i. iii. p. 1763.

(2) Castrèn, *l. c.* p. 24.

(3) *Luca* xv. 18.

Che Zeus fosse originariamente pe' Greci il Dio supremo, il vero Dio — anzi, qualche volta il loro solo Iddio — può intravedersi a malgrado la nebbia sollevata dalla mitologia intorno il nome di lui (1). Ma questo è molto diverso dal dire che Omero credeva in un Essere supremo, onnipotente, e onnisciente, creatore e regolatore del mondo. Tale asserto richiederebbe una più notevole qualificazione. Lo Zeus omerico è pieno di contradizioni. Egli è subietto di racconti mitologici, e obietto di adorazione religiosa. Egli è onnisciente, eppure lo si inganna; è onnipotente, eppure si disprezza; è eterno, eppure ha un padre; è giusto, eppure è insozzato dal delitto. Ora, queste medesime contradizioni ci potrebbero apprendere una lezione. Se tutti i concepimenti sopra Zeus scaturissero da una sola unica fonte, queste contradizioni non sarebbe possibile esistessero. Se Zeus avesse significato « Dio » soltanto, il Dio Supremo non avrebbe potuto essere figlio di Kronos o padre di Minosse. Se, dall'altro canto, Zeus fosse stato un puro personaggio mitologico come Eos l'*aurora*, o Helios il *sole*, non sarebbesi mai potuto invocare nel modo che lo s'invoca nella famosa preghiera di Achille. Guardando Omero e gli altri scrittori greci, non havvi difficoltà veruna a riunire un certo numero di passi, in cui Zeus sia ricordato, sia concepito siccome loro Iddio supremo. P. e., il canto delle Pleiadi a Dodona (2), il più antico santuario di Zeus, diceva: « Zeus fu, Zeus è, Zeus sarà, un Zeus grande ». Non havvi traccia mitologica in questo canto.

(1) Welcker, p 129 seg.
(2) Welcker, p. 143. — *Paus*, 60, 12, 5.

In Omero (1), Zeus si chiama « il padre, il gloriosissimo, il massimo, che sovra tutti impera, sui mortali e gl'immortali. Egli è il consigliere, di cui i consigli gli altri Dei non possono scandagliare (Il. i. 545). Il potere di lui è grandissimo (Il. IX. 25) (2), ed è esso che dà forza, sapienza, e onore all'uomo ». La pura espressione « padre degli Dei e degli uomini », sì di frequente applicata a Zeus ed a Zeus soltanto, basterebbe a mostrare che il concetto religioso di Zeus non fu mai pienamente dimenticato, e che malgrado le varie leggende greche sopra la creazione della schiatta umana, la idea di Zeus come padre e creatore di tutte le cose, ma in special modo come padre e creatore dell'uomo, non si estinse mai affatto nella mente greca. Essa erompe dallo sconsiderato linguaggio di Filetio nella Odissea, il quale accusa Zeus (3) di non avere pietà degli uomini *sebben' egli sia colui che li creò*; e nella filosofica veduta dell'universo espressa da Cleante o da Arato assume quella istessa forma sotto cui noi tutti la conosciamo, per la citazione di S. Paolo, « *Perocchè noi siamo pure sua provenienza* ». Simiglianza con Dio (*homoiôtês theô*) era la mêta degli etici pitagorici (4), e giusta Aristotile, fuvvi un antico dettato che « ogni cosa proviene da Dio ed esiste per mezzo di Dio (5) ». Tutti i più grandi poeti dopo

(1) *Ibid.*, p. 176.

(2) « Jupiter omnipotens regum rerumque deûmque
Progenitor genitrixque deûm. »
Valerius Soranus, in Aug., *De Civ. Dei*, vii. 10.

(3) *Od.* xx. 201:
Ζεῦ πάτερ, οὔ τις σεῖο θεῶν ὀλοώτερος ἄλλος·
οὐκ ἐλεαίρεις ἄνδρας ἐπὴν δὴ γείνεαι αὐτός.

(4) Cic. *Leg.* i. 8. Welcker, *Mitologia greca*, 1. 249.

(5) *De Mundo*, 6. Welcker, *l. c* i. 240.

Omero conoscono Zeus come il più eccelso Iddio come, vero Dio. « Zeus », dice Pindaro (1), « ebbe qualche cosa di più che gli altri Dei possedettero ». Lo chiama « eterno padre, » e rivendica all'uomo una discendenza divina.

« Una sola è la stirpe degli uomini e degli Dei. Gli uni e gli altri da una sola madre sortimmo la vita: ma le nostre forze, completamente divise, ci separano, talchè gli uni sono nulla, mentre il cielo di bronzo, l'immobile sede, eterna dura. Eppure così siamo tuttora, sia per la grandezza della mente, sia per quella della forma, simili agli immortali, sebbene ignoriamo a qual meta, o di giorno o di notte, il fato ci destini sospingerci (2) ».

« Figli di un sol giorno, che siamo noi, e che non siamo? L'uomo è sogno di un'ombra. Ma se la rompe un raggio mandato da Zeus, allora havvi per l'uomo splendore brillante e dolce vita (3) ».

(1) Pind. *Fragm.* v. 6. Bunsen, *Dio nella Storia* (in ted.), ii. 351. *Ol.* 13, 12.

(2) Pind. *Nem.* vi. 1 (cfr. xi. 43; xii. 7):

Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφότεροι· διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα
δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος
μένει οὐρανός. ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν
νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις,
καίπερ ἐφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας ἄμμε πότμος
οἵαν τίν' ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν.

(3) Pind *Pyth.* viii. 95:

Ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δέ οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ
ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ,
λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν
καὶ μείλιχος αἰών.

Anche Eschilo non ci lascia dubbio quale vera idea avesse egli di Zeus. Il suo Zeus è un essere diverso da tutti gli altri Dei. « Zeus », dice in un frammento (1), « è la terra, Zeus è l'aria, Zeus è il cielo, Zeus è tutto e quello che è sopra a tutto ». « Tutto fu dato agli Dei », egli dice, « eccettochè il regnare, perocchè niuno è libero all' infuori di Zeus (2) ». Ei lo chiama « Signore del tempo infinito (3) »; anzi, sa che il nome di « Zeus (4) » è indifferente, e che oltre questo nome havvi un potere più grande di tutti i nomi. Così il Coro nell' Agamennone dice: —

« Zeus, chiunque egli sia, se questo è il nome pel quale ama essere chiamato — con questo nome lo invoco. Perocchè se in verità mi abbisogni spinger fuori il neghittoso fardello del mio pensiero, sperimentando ogni cosa, io non posso trovarne un solo sovra di cui palesarlo, eccettone Zeus unicamente ».

« Imperocchè colui che innanzi fu grande, orgoglioso in tutta la sua potenza conquistatrice, non è più amato da alcuno; e colui che venne dopo, trovò chi lo vinse ed è scomparso. Ma colui che saviamente canta inni di vittoria per amore di Zeus, rinverrà la intiera sapienza. Imperocchè Zeus guida gli uomini nella via

(1) Cfr. CARRIÈRE, *L'Arte* ecc., vol. 1. p. 79.

(2) *Prom. vinctus*, 49:

ἅπαντ' ἐπράχθη πλὴν θεοῖσι κοιρανεῖν,
ἐλεύθερος γὰρ οὔτις ἐστὶ πλὴν Διός.

(3) *Supplices*, 574: *Ζεὺς αἰῶνος κρέων ἀπαύστου.*

(4) CLEANTE, in un Inno citato da Welcker, ii. p. 193, supplica Zeus così:

Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί, χαῖρε Ζεῦ.
« Gloriosissimo fra gl' immortali, con molti nomi, sempre onnipotente, salve o Zeus! »

della sapienza, stabilisce che il dolore debb' essere la nostra migliore scuola. Anzi, anche nel sonno vi proviene dal cuore sofferente, rammentandovi il soffrire, e la sapienza giunge a noi contro il nostro volere ».

Cito pure un passo di Sofocle (1), a mostrare come presso di lui eziandio Zeus è, nè momenti veraci di angoscia e di commozione religiosa, l' Essere istesso che noi chiamiamo « Dio ». Nella *Elettra* il Coro dice: —

« Coraggio, coraggio, figlio mio! V' ha tuttavia in cielo il gran Zeus, che vigila sopra tutte le cose e le regola. Affida a lui il dolore amaramente eccessivo, nè adirarti contro a' tuoi nemici, nè dimenticarli ».

Ma nel mentre che in passi come questi, l' original concetto di Zeus qual vero Dio, Dio degli Dei, prepondera, sonovi passi innumerevoli in cui Zeus è chiaramente il « cielo » personificato, ed a malapena differisce dalle altre Deità, quali il Dio del sole, o la Dea della luna. Il Greco non si avvide vi fossero diversi tributarj penetrati da punti diversi nella idea principale di Zeus. Per esso lui il nome di Zeus recava una idea sola, e le contradizioni fra gli elementi divino e naturale nel carattere di quel Dio si trascorrevano oltre da tutti, all' infuori di pochi, i quali pensavano entro se stessi e conobbero, con Socrate, che niuna leggenda, niun mito sacro esser potrebbe vero, quando porti discredito all' Essere divino. Per noi però è chiaro che il racconto di Zeus cadente in pioggia di oro nella

(1) *Electra*, v. 188:

θάρσει μοι, θάρσει, τέκνον.
ἔτι μέγας οὐρανῷ
Ζεύς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει.
ᾧ τὸν ὑπεραλγῆ χόλον νέμουσα,
μήθ' οἷς ἐχθαίρεις ὑπεράχθεο μήτ' ἐπιλάθου.

prigione di Danae, intese significare « il cielo lucente che libera la terra dai legami dell' Inverno, e risveglia in essa una vita novella colle dorate pioggie della Primavera ». Molte delle storielle che si narrano dell' amore di Zeus per alcune eroine umane o semi-umane hanno una consimile origine. L' idea espressa colla frase, « Re per grazia di Dio », si espresse nel linguaggio antico chiamando i *Re* « discendenti di Zeus (1) ». Questo semplice e naturale concepimento die' vita ad innumerevoli leggende locali. Grandi famiglie e tribù intiere pretesero Zeus loro antenato; e perciocchè in ciascun caso faceva d' uopo dargli una moglie si sceglieva naturalmente il nome del paese a supplire l'anello mancante in queste sacre genealogie. Così *Aeacus* il famoso re di Egina, si favoleggiò uscito di Zeus; lo che non dee avere significato, se non che fu un re potente, saggio, e giusto: ma tosto venne a significare di più; lo si favoleggiò essere realmente stato figlio di Zeus, e Zeus si rappresenta come rapitore di Egina, facendola madre di Eaco.

Gli Arcadii (*Ursini*) derivarono la loro origine da *Arcade;* fu loro divinità nazionale *Callisto,* altro nome di *Artemis* (2). Che ne avvenne? Arcade è fatto figlio di Zeus e di Callisto; quantunque, per salvare il buon nome di Artemide, la casta diva, Callisto qui si rappresenti solo come una delle sue compagne. Tosto il mito viene spinto oltre. Callisto cambiasi in *orsa* per effetto

(1) *Il.* ii. 445, διοτρεφέες. *Od* iv. 691, θεῖοι. CALLIM. *Hym. in Jovem*, 79, ἐκ Διὸς βασιλῆες. BERTRAND, *Dei protettori*, p. 157. KEMBLE, *I Sassoni in Inghilterra*, i. p. 335 COX, *Racconti di Tebe e di Argo* (in ingl), 1864, Introduzione, p. i.

(2) MÜLLER, *I Dorii*, (in ted), i 372. JACOBI, alla v. *Kallisto*.

della gelosia di Hera. In seguito, dopochè Artemide la uccide, s' identifica con Arkto, la Grande Orsa, per una ragione non migliore di quella che negli ultimi tempi condusse ad identificare la *Vergine* col segno Zodiacale della Vergine (1); e se si domandò perchè la costellazione della Grande Orsa non tramonta mai, prestamente si rispose che — la moglie di Zeus chiese all' Oceano ed a Teti di non permettere alla sua rivale che contaminasse le pure acque del mare.

Dicesi che Zeus sotto forma di *toro* rapì *Europa;* lo che altro non significa, laddove si riconduca indietro al sanscrito, che il sole *(vrishan)* surgendo possente rapisce la lunge-splendente aurora. A questa storiella spesso si allude ne' Veda: e siccome *Minos*, l' antico re di Creta, avea d' uopo di genitori, gli si assegnarono Zeus ed Europa.

Nulla vi fu che potesse narrarsi del *cielo* e che sotto qualche forma non si attribuisse a Zeus. Zeus pioveva, tuonava, nevicava, grandinava, lampeggiava, adunava le nubi, dava la via ai venti, formava l' arcobaleno. È Zeus che ordina i giorni e le notti, i mesi, le stagioni, e gli anni. Egli è che custodisce i campi, che manda le ricche messi, e cura le greggi (2). Simile al *cielo*, Zeus dimora sopra le più alte montagne; simile al *cielo*, Zeus abbraccia la terra; simile al *cielo*, Zeus è eterno, immutabile, il più sublime Iddio (3) Pel bene e pel male, Zeus il *cielo* e Zeus il *Dio* si maritano

(1) MAURY, *Leggende pie* (in fr.), p. 39, N.
(2) Welcker, p. 169.
(3) BUNSEN, *Dio nella Istoria* (in ted.), ii. 352: « Dio potè dalla nera notte ridestare lo splendore senza macchia, e colla nereggiante oscurità velare il raggio puro del giorno. » — PINDARO, *Fragm.* 3.

nella mente greca, il linguaggio trionfa sopra il pensiero, la tradizione sopra la religione.

E per quanto cotal mischianza apparire possa strana, per quanto sembrar possa incredibile che due idee quali *Dio* e *cielo* siensi fuse in una sola, e che i mutamenti atmosferici dell'aria si scambiassero per gli atti di Colui che regola il mondo, non dimentichiamo che non soltanto in Grecia, ma dapertutto, laddove ci è permesso vigilare lo sviluppo del linguaggio primitivo e della primitiva religione, gl'istessi o quasi-stessi fenomeni possono osservarsi. Il Salmista dice (xviii. 6), « Nella mia distretta, io invocai il Signore, e gridai all'Iddio mio; ed egli udì la mia voce nel suo tempio, e il mio spirito pervenne davanti a lui a' suoi orecchi.

7. « Allora la terra fu scossa, e tremò; ed i fondamenti de'monti furono smossi, e scrollati; perocchè egli era acceso nell'ira.

8. « Un fumo gli saliva per le nari, ed un fuoco consumante per la bocca; da lui procedevano brace accese.

9. « Ed egli abbassò i cieli, e discese; e v'era una caligine sotto i suoi piedi.

10. « E cavalcava sopra un Cherubino, e volava: ed era portato a volo sopra l'ale del vento.

13 « E il Signore tuonò nel cielo, e l'Altissimo diede fuori la sua voce, con gragnuola, e brace accese.

14. « Ed avventò le sue saette, e disperse coloro; egli lanciò folgori e li mise in rotta.

15 « E, per lo tuo gridare, o Signore, e per lo soffiare del vento delle tue narici, i canali delle acque apparvero, e i fondamenti del mondo furono scoperti! »

Anche il Salmista, nelle sue ispirate espressioni bi-

sogna usi il nostro debole linguaggio umano, e scenda al livello del pensiero umano. Lo che sta bene, se pur sempre si ricordi la differenza tra il detto ed il significato, e se, mentre compassioniamo i pagani perchè adorano alberi e sassi, noi stessi non c' inchinassimo dinanzi le fragili immagini dell'umana fantasia (1).

Ed ora, pria di lasciare la istoria di *Dyu,* bisogna facciamo un'altra dimanda, sebbene tale sia, cui è difficile rispondere. Fu egli mediante l'opera della metafora radicale o di quella poetica, che gli antichi Ariani, avanti di separarsi, parlarono di *dyu,* il cielo, e di *dyu,* il Dio? cioè, fu oggetto del *sensus numinis* il « cielo », chiamato *dyu,* luce, e oggetto del *sensus numinis,* « Dio », chiamato *dyu,* luce, per vigore di due atti indipendenti? o fu il nome del « cielo », *dyu,* trasferito bello e fatto a esprimere la nascente idea di Dio, abitatore del più elevato cielo (2)? Ambedue le cose sono possibili. Il secondo aspetto potrebbe sostenersi con parecchie analogie, le quali esaminammo già, e dove trovammo che i nomi esprimenti il « cielo » chiaramente si trasferirono all'idea della « Divinità », o, siccome altri propongono, furono a grado a grado purificati ed inalzati ad esprimere quell'idea. Non v'è ragione per cui non si dovesse ammettere questo supposto. Ogni nome è da principio imperfetto, di necessità esprime un sol lato del suo oggetto, e nel caso

(1) Dione Crisostomo, 12, p. 404 Welcker, *Mitologia greca,* i. p. 246.

(2) Festo, p. 32: Lucetium Jovem appellabant quod eum lucis esse causam credebant. Macrob. *Sat* i. 15: unde et Lucetium Salii in carmine canunt, et Cretenses Δία τὴν ἡμέραν vocant, ipsi quoque Romani Diespitrem appellant, ut diei patrem. Gell. V. 12, 6. Hartung, *Religione de' Romani* (in ted), ii. 9.

de' nomi di Dio, il fatto istesso della insufficienza di un singolo nome, ci condurrebbe a creare o ad ammettere nuovi nomi, ciascun de' quali esprimenti una nuova qualità sentita essenziale ed utile a ricordare nuovi fenomeni, in cui si fosse scoperta la presenza della Divinità. L'Essere invisibile ed incomprensibile che dovea nominarsi si scorse nel vento, nel terremoto, e nel fuoco, molto tempo innanzi si riconoscesse nell'ancor piccola voce interiore. Da ognuna di queste manifestazioni, il divino *secretum illud quod sola reverentia videt* potè ricevere un nome, e sino a tanto che ciascuno di questi nomi si comprese siccome un nome, non ne accadde danno. Ma i nomi hanno la tendenza a divenire cose, i *nomina* crebbero a *numina*, le *idee* a *idoli;* e se ciò avvenne pel nome *Dyu,* non ci si meravigli se molte cose proprie di « colui che è sopra il cielo » si mescolarono con espressioni relative al cielo.

Nullameno, si può dire molto in pro' dell'altra veduta. Noi possiamo del pari renderci conto delle sinonimie del « cielo » e di « Dio » nelle lingue ariane mediante il processo della metafora radicale. Quelli che credono, tutte le nostre idee avere la loro primitiva radice nelle impressioni dei sensi, e che niente di originale venga da qualunqu'altra sorgiva, naturalmente potrebbero adottare la prima veduta; sebbene, riflettendovi, debban trovar difficile spiegare in qual modo, le impressioni sensibili lasciate dal « cielo turchino », o dalle « nubi », o dal « tuono » o dal « lampo », potessero mai trarre una essenza distinta da tutti questi fenomeni fuggevoli —— in qual modo i sensi di per se medesimi, come Giunone nella sua collera, potessero dare nascimento ad un ente non mai

per lo innanzi veduto. Sia pure che ciò suoni in senso mistico; ma nonostante egli è perfettamente ragionevole supporre che vi fosse da principio la percezione di quello che Tacito chiama *secretum illud*, e che questo segreto e cosa sacrosanta, alla prima scaturisse dall'espressione chiamata *Dyu*, la luce, senza veruna speciale relazione al « cielo splendente ». Di poi, il « cielo splendente » essendo per altra ragione chiamato *Dyu*, la luce, — sarebbe del pari intelligibile che il processo mitologico menasse a tutte le contradizioni nelle favole di Zeus. Le due parole, *dyu*, la luce interna, e *dyu*, il cielo, divengono, come una stella doppia, una sola agli occhi del mondo, sfidando la facoltà visiva anche delle lenti più forti. Quando la parola si pronunciò, tutti i significati suoi, luce, dio, cielo, e giorno, vibrarono assieme, e lo « splendente *Dyu* », il « Dio della luce », si perdette in *Dyu* il « cielo ». Se *Dyu*, originariamente significò l' « Essere brillante », la « luce », il « Dio della luce », e si propose, al pari di *asura*, come nome per la Divinità, non per anco localizzato in qualche parte della natura, apprezzeremo viepiù facilmente la sua convenienza ad esprimere, malgrado le sempre-mutevoli circostanze, l'altissimo e universale Iddio. Così, in greco, Zeus non solo è il « Signore de' cieli », ma insiememente è il « regolatore del mondo inferiore », e il « dominatore del mare (1) ». Ma pur riconoscendo nel nome di Zeus l'originale concepimento della luce, non dobbiamo ingannare noi medesimi e provarci a rinvenire nel vo-

(1) Welcker, *Mitologia greca*, i. p. 164. *Il.* ix. 457, Ζεὺς τε καταχθόνιος. L'antico nordico *tyr* del pari è adoperato in questo significato generale. V. Grimm, *Mitologia tedesca*, p. 178.

cabolario primitivo degli Ariani que' sublimi significati, che dopo molte migliaia di anni le loro parole presero nelle nostre lingue. La luce che sfolgorò per la prima volta dinanzi la visione interiore dell'anime loro non era la pura luce di cui parla S. Giovanni. Non bisogna mescolare le parole ed i pensieri di età diverse. Quantunque l'annunzio da S. Giovanni inviato a' suoi figliuoli, « Dio è luce, e non vi sono in lui tenebre alcune (1) », possa ben ricordarci qualche cosa di somiglievole ne' primitivi annali dell'uman linguaggio; e quantunque si possa valutare altamente la coincidenza, tale qual'è, fra i primi balbettamenti della vita religiosa e il linguaggio maturato della virilità del mondo; pure ci giova, mentre paragoniamo, dividere parimente, e rammentare sempre che le parole e le frasi, ancorchè esteriormente le istesse, riverberano le intenzioni di chi parla in angoli del continuo varianti.

Non ebbi la intenzione di entrare appieno nella storia di Zeus, siccome ce la narrano i Greci, o nella storia d'Jupiter, siccome ce la narrano i Romani. Questo fu fatto, e ben fatto, in libri di Mitologia greca e romana. Ma io volli che nudi si ponessero dinanzi gli occhi vostri i primi germi di Zeus e d'Jupiter, i quali giacciono al disotto della superficie della classica mitologia, e mostrare come que' germi s' avvinghiano colle loro fibre alle radici che si stendono in linea non interrotta sino all' India — anzi, sino ad un centro alquanto più lontano, da cui pervennero tutte le lingue ariane nel loro estendersi pel vasto mondo.

(1) S. Giov. *Ep.* I. i 5; ii. 7.

Può essere utile, nonpertanto, ristare un po'di più sovra la conglomerazione curiosa delle parole, che tutte furono derivate dalla medesima radice, siccome Zeus. Questa radice nella sua più semplice forma e DYU.

DYU, aumenta pel Guṇa a DYO (dinanzi alle vocali *dyav*);

» » per la Vriddhi a DYÂU (dinanzi alle vo-
» cali *dyâv*).

» » per un cangiamento di vocali in semivocali, e di semi-vocali in vocali, piglia forme di

DIV, e questo aumenta pel Guṇa a DEV,

» per la Vṛiddhi a DÂIV (1).

Adesso esaminerò queste radici e i loro derivativi più in particolare, e, così operando, porrò assieme quelle parole, siano verbali siano nominali, che più strettamente combinano nella lor forma, senza relazione agli usuali ordinamenti di declinazione e di coniugazione adattati dai grammatici pratici.

La radice *dyu* nella sua più semplice forma si mostra come nel verbo sanscrito *dyu*, sgorgare o scoccare su qualche cosa (2). In alcuni passi del Rig-Veda, il commentatore piglia *dyu* nel senso di « raggiare »; ma egli ammette del pari che la radice verbale possa

(1) Il Guna e la Vṛiddhi sono mutamenti eufonici di vocali in sanscrito; il Guna *(qualità, qualificazione)* è un aumento di 1° grado subito da una vocale; la Vṛiddhi (accrescimento) è un aumento di 2° grado E. Burnouf, *Metodo per studiare la Lingua sanscrita* (in fr.), p. 10. — M. Williams *Gramm. pratica della Lingua sanscrita* (in ingl.) p. 19. cap. 2° sez. 1ª *(N. del Trad.)*.

(2) Il francese *éclater*, originariamente *scoppiare*; e di poi *raggiare*, mostra una consimile transizione. Cfr. Diez, *Lex. compar.* alla v. *schiantare*.

essere *dyut* e non *dyu*. Così, nel Rv. i. 113, 14: « L'Aurora colle sue gioie raggia *(adyaut)* in tutti i lati del cielo; essa la luce (devî) aprì il negro vestimento (la notte). Essa che ci risveglia ci vien dappresso, Ushas co' suoi cavalli rossi, sovra il suo carro veloce ».

Se *dyu* debba usarsi per intenti nominali, invece che verbali, si aggiungano soltanto le terminazioni di declinazione. Così otteniamo con *bhis*, terminazione dell'istrumentale plurale, corrispondente al lat. *bus*, *dyubhis* significante « tutti i giorni », *toujours;* o l' acc. plur. *dyûn*, in *anu dyûn*, un giorno dopo l'altro.

Se *dyu* debba usarsi per avverbio, si aggiunge soltanto la determinazione avverbiale *s*, e se ne ottiene il sanscrito *dyu-s* in *pûrvedyus*, cioè, « un giorno prima, jeri », che si comparò con *prõizá*, « il giorno avanti jeri, jeri l' altro ». L'ultimo elemento, *za*, pare certo contenga la radice *dyu;* ma *ža* corrisponderebbe al sansc. *dyu* (come in *adya*, oggi), piuttosto che con *dyus*. Ma questo *dyus*, nullameno, in luogo di un *dyut* originale, ricomparisce nel latino *diû*, di giorno, come in *noctû diûque*, di notte e di giorno. In seguito *dyû* (1) viene a significare un « lungo giorno », un « lungo tempo », e quindi in *diuscule*, un breve tempo, la *s* si rivede. Questa *s* sta per una più antica *t*, e questa *t*, eziandio, si rivede in *diutule*, un breve tempo, e

(1) In *dum*, quest'oggi, quindi, mentre; in *nondum*, non per anco (*pas encore*, cioè, *hanc horam*); in *donicum*, *donec*, finchè, allorchè; e in *denique*, adesso, finalmente, il medesimo elemento radicale *dyu*, nel senso di *giorno*, vi si sospettò; parimente in *biduum*. Nel gr. δήν, a lungo, δή, adesso, si riferirono alla medesima sorgiva.

nel comparativo *diut-ius*, più a lungo (*interdius* e *interdiù*, di giorno).

Nel greco e nel latino, parole comincianti con *dy* sono impossibili. Laddove il sanscrito mostra una *dy* iniziale, trovasi in greco, o che la *dy* è cambiata in *z*, o che la *y* è del tutto elisa, lasciando semplicemente la *d* (1). Troviam pure in greco che i dialetti variano fra *dia* e *za*; nell'eolico (2), *zabállō* invece di *diabállō*, e la posteriore corruzione bizantina di *diábolos* vedesi in latino come *zabulus*, invece di *diabolus*. Laddove, in greco, la *z* iniziale ne' dialetti si muta colla *d* iniziale, troveremo generalmente che le consonanti iniziali originarie erano *dy*. Se, quindi s'incontrano in greco due forme quali *Zeús* e il beoto *Deús*, si può andar sicuri corrispondere ambedue al sanscrito *Dyu*, elevato col Guṇa a *Dyo*. Questa forma, *dyo*, esiste in sanscrito, non nel nominativo singolare, che mediante la Vṛiddhi è elevato a *dyâus*, nom. plur. *Dyâvah*, ma in forme quali il locativo *dyávi* (3) (per *dyo-i*), ecc.

Nel latino, la *dy* iniziale si rappresenta con *j*; talchè *jù* in *Jupiter* corrisponde esattamente al sanscrito *Dyo*. all' incontro *Jŏvis* è una forma secondaria, e nel nom. sing. rappresenterebbe la forma sanscrita *Dyâviḥ*.

(1) V. SCHLEICHER, *Sopra la istoria del Linguaggio comparato* (in ted.), p. 40.

(2) MEHLHORN, *Gramm. greca* (in ted.), § 110.

(3) L' acc. sing. *dyâm*, oltre *divam*, è una mera corruzione di *dyâvam*, simile a *gâm* per *gâvam*. La coincidenza di *dyâm* coll'acc. sing greco Ζῆν è curiosa. Cfr. Leo Meyer nel *Giornale* di Kuhn, v. 373. Ζεύν è pure menzionato come acc. sing. I nominativi, coma Ζής e Ζάς, gen. Ζαντός, sono troppo poco autentici per potere guarentire qualsiasi congettura sopra il loro carattere etimologico. V. CURTIUS, *Fondamenti*, ii. p. 118.

Tracce della primitiva esistenza di una *dj* iniziale in lat. si discopersero in *diovis*, giusta Varrone (L. L. V. 10, 20), nome italiano antico di *Jupiter*, e che si rinvenne sotto una simile forma nella iscrizioni osche. *Vèjŏvis*, pure, un'antica Divinità italiana, qualche volta riscontrasi sillabato *Vèdjŏvis.*

Che il greco *Zèn*, *Zènos*, appartenga alla stessa famiglia di parole, non se ne dubitò giammai; ma fuvvi gran diversità di opinione rispetto alla struttura etimologica della parola. Io spiego *Zèn*, com'anche il lat. *Jan*, forma antica di *Janus*, qual rappresentante del sansc. *dyav-an*, formato a simiglianza di *râjan*, ma col Guna. Ora nell'istesso modo che *juvan*, *jŭvenis*, è contratto a *jūn* in *jūnior*, così *dyavan* sarebbe divenuto nel lat. *Jan*, di 3.ª decl. (1), o in una forma secondaria, *Jān-us*. *Janus-pater*, in lat., si adoperò per una sola parola, come *Jupiter*. Egli si chiamò eziandio *Junonius* e *Quirinus* (2), e fu, per quanto ne posso giudicare, un'altra personificazione di *dyu*, il cielo, ma con relazione speciale all' « anno ». Il mese di Gennaio deve ad esso il suo proprio nome. Ora, nella guisa che Ju sta a Zeu, Jān sta similmente a Zēn, eccettone che in greco *Zen*, rimase nella decl. 3.ª o di consonante, invece di trapassare, secondo avrebbe dovuto, sotto la forma di *Zēnos*, *ou*, nella 2.ª decl. Il lat. *Jùnô*, *Junon-is*, corrisponderebbe al gr. *Zēnōn*, qual nome femminino.

Nella seconda forma, DIV, si mostra in sansc. nei casi obliqui, gen. *divas*, dat. *dive*, istrum. *divâ*,

(1) TERTULLIANO, *Apol.* c. 10: « a Jano vel Jane, ut Salii volunt. » — HARTUNG, *Religione de' Romani*, ii. 218.
(2) Gell. v. 12, 5.

acc. *divam*, ecc. P. e., (Rv. i. 50, 11) « O Sole, che ora sorgi, e monti al cielo più elevato (*úttarâm divam*, fem.) struggi il duolo del cuor mio e la mia pallidezza! »

Rv. i. 54, 3: « Canta al potente *Dyu* (divé brikaté, *masch.*) un inno potente! »

Rv. i. 7, 3: « Indra fece che il sole si elevasse sopra il cielo (diví), che e' potesse vedere lunge e ampiamente; egli fendette aprendo la roccia per le vacche ».

Queste forme sono molto accuratamente rappresentate in greco ne'casi obliqui, *DiFós*, *DiFí*, *DiFa*.

Nel lat. la semi-vocale labiale, il cosiddetto digamma, non si fogna necessariamente, siccome vedemmo in *Jovis*, *Jovem*, ecc. Ma però è elisa in *Diespiter*, ed anche in *diûm* per *divum*, cielo, da cui *Diâna*, invece di *Divâna*, la celestiale (in origine *Deiana)*, mentre in *div-înus* la finale *v* della radice *div* si conserva.

Nel sanscrito vi sono parecchi derivativi di *div*, quali *diva* (neut.), cielo, o giorno; *divasa* (m. n.), cielo, e giorno; *divya*, celestiale; *dina* (m. n.), giorno, è probabilmente una contrazione di *divana*. Nel lituano troviamo *diena*. Nel lat. *diês* corrisponderebbe al sanscrito *divas*, nom. sing. *divâs*, masc.

Se, finalmente, aumentiamo *div* col Guna, otteniamo il sansc. *deva*, in origine « lucente », e dipoi « dio ». È curioso che tal cosa, il significato etimologico di *deva*, siasi tralasciata nel Dizionario Boehtlingk e Roth. È chiaro essersi dimenticata intenzionalmente, e per mostrare che in tutti i passi in cui *deva* s' incontra ne' Veda può tradursi con « Dio » o « divino ». Sarebbe difficile riprovare non fosse lecito così tradurla; ma che siavi molti passi in cui il significa originario di « lucido » è più appropriato, lo si potrebbe con facilità

stabilire. Rv. i. 50, 8: « I sette Hariti (cavalli) ti portano sul tuo carro, o risplendente (deva) Sole, te dalla fiammeggiante chioma, o lungi-veggente! » Senza dubbio si potrebbe tradurre « Sole divino »; ma la spiegazione del commentatore in questo ed in passi consimili sembra più naturale ed appropriata. Quello che moltissimo interessa ne' Veda si è precisamente questa incertezza di significato, la mezzo-fisica e mezzo-spirituale intenzione delle parole tali come *deva*. Nel lat., *deus* oramai non significa più « splendente », ma soltanto « Dio ». Lo stesso dicasi del gr. *theós*, e del lituano *diewas*.

Ma nel sancrito si può tornar dietro alla formazione del nome generale per la « divinità ». Gli oggetti principali della poesia religiosa de'Bardi vedici furono quelli « esseri splendenti », il Sole, il Cielo, il Giorno, l'Aurora, il Mattino, la Primavera — i quali tutti poterono chiamarsi *deva* « splendenti ». Questi furono tosto opposti alle potenze della notte e delle tenebre, talfiata chiamati *adeva*, letteralmente, « non-splendenti » quindi « non-divine, malvage, cattive ». Tal contrasto fra gli esseri splendenti, benefici, divini, e gli oscuri, cattivi, demoniaci, è di antichissima data. *Druh* (1), danno, si usa come nome delle « tenebre » e della « notte », e dicesi l' « Aurora cacciar via l'odiosa oscurità di Druh (vii. 75, 1; Vedi anche i. 48, 8; 48, 15; 92, 5; 113, 12) ». Gli *Adityi* s' invocano come difensori dell'uomo da *Druh* (vii, 47, 1), e *Maghavan* o *Indra* si

(1) V. KUHN, *Giornale*, i. 179 e 193, dove *θέλγω*, *τελχίν*, *ἀτρεκής*, lo zend *Drukhs*, il ted. *trügen* e *lügen*, sono tutti, con più o meno di certezza, riportati a *druh*. Nell'A. S. troviamo *dreoh-læcan*, maghi; *dry*, mago; *dolh*, ferita.

prega a porre sovra i suoi adoratori la luce del giorno, dopo avere cacciato via i molti non-divini *Druh* (iii. 3119: druháh ví yâhi bahuláḥ ádeviḥ). « Possa egli cadere nelle funi di *Druh* », si usa come imprecazione (vii. 59, 8); ed in un altro passaggio leggiamo, « I Druh seguono i peccati degli uomini (vii. 61, 5) ». Come le spaventose potenze delle tenebre il Druh o i Rakshasi sono chiamati *adeva*, così gli splendenti Dei si dicono *adruh* (vii. 66, 18, Mitra e Varuṇa). *Deva* applicandosi a tutte le manifestazioni splendenti e benefiche in cui gli antichi Ariani scopersero qualche cosa di soprannaturale, immarcescibile, immortale, col tempo divenne nome generale di quello che era diviso a comune da tutti i diversi Iddii o nomi di Dio. Ne seguì, come l'ombra, lo sviluppo della più pura idea della Divinità, e quando questa ebbe raggiunto il suo più alto termine, fu quasi la sola parola che ritenesse qualche vitalità in quella pura, ma consumatrice atmosfera del pensiero. Gli *Âdityi*, i *Vasu*, gli *Asuri*, ed altri nomi, nella progressiva corrente della mente umana, ritornarono verso la più alta concezione della Divinità; i *Devi* soltanto rimasero ad esprimere *theôs*, *deus*, Dio. Anche ne' Veda, dove questi balenamenti dell' originario significato di *deva*, splendente, possono tuttavia afferrarsi, *deva* si adopra del pari nell'istesso senso in cui i Greci adoperarono *theôs*. Il poeta (x. 121, 8) parla di « Colui che fra gli Dei fu il solo Iddio (Yaḥ deveshu adhi devaḥ ekaḥ âsît).

Un'ultima fermata ci arresta nel sanscrito a *Daiva*, derivato da *Deva*, che è nel più recente sanscrito usato ad esprimere il « fato », il « destino ».

Havvi poco da dire sopra le parole corrispondenti

del ramo teutonico, frammenti già raccolti da quel dotto e pensatore che fu Jacob Grimm (1). Nel nome, l'eddico Dio *Týr* (gen. *Tys*, acc. *Ty*), corrisponde al vedico *Dyu*, e il nome antico norso pel *dies Martis* è *Tysdagr*. Sebbene nel sistema dell'Edda, *Odhin* sia lo Iddio supremo, e *Tyr* il figlio di lui, restano tracce da mostrare che nei primi tempi *Tyr*, il Dio della guerra, fu adorato come divinità principale dai Germani (2). Nell'A. S. il nome del Dio non s'incontra più indipendente, ma se ne scopersero tracce in *Tiwesdæg (Tuesday*, in ingl.), Martedì. Dicasi lo stesso per l' antico alto-ted., nel quale troviamo *Ziestac* pel moderno *Dienstag*. Kemble indica nomi di luoghi in Inghilterra, quali *Tewesley*, *Tewing*, *Tiwes mère*, e *Tewes dhorn*, e nomi di fiori (3), quali nell'antico-nordico *Týsfiola*, *Týrhjalm*, *Týsvithr*, come contenenti il nome del Dio.

Oltre il nome proprio, Grimm notò pure l' eddico *tivar*, nom. plur. significante, gli Dei.

Infine, checchè possa essere stato detto contro l'esposte cose, io penso che Zeuss e Grimm avevano ragione nel connettere il *Tuisco* ricordato da Tacito coll' A. S. *Tiw*, il quale, nel gotico, suonerebbe *Tiu*. I Germani si considerarono da Tacito, e probabilmente essi consideravano sè medesimi, come aborigini del loro paese. Ne' loro poemi, che Tacito chiama la sola maniera di tradizione o di annali lor proprj, celebra-

(1) *Mitologia tedesca*, p. 175.
(2) Ib. *l. c.*, p. 179.
(3) Kemble, *I Sassoni in Inghilterra*, i. p. 351. Furono già prima notati da Grimm, *l. c. sup.* p. 180.

vano quali antenati divini della loro stirpe, *Tuisco,* nato, dalla terra, e il figlio di lui *Mannus.* Quindi, al par de' Greci, consideravano gli Dei come antenati della famiglia umana, e credevano che nel cominciare della vita scaturissero fuori da quel suolo inesauribile, che dà sostegno e nutrizione all' uomo, e pel quale, nel loro semplice linguaggio, non seppero trovare nome più vero che quello di « Madre Terra ». È facile vedere che il *Mannus* ricordato qui da Tacito siccome figlio di *Tuisco,* significò originalmente « uomo » (*mann,* in ted.), e derivossi dalla radice istessa *man,* misurare, pensare, la quale in sanscrito produsse *Manu* (1). *Man,* o nel sanscrito, *Manu,* ovvero *Manus,* fu il nome più superbo che un uomo potesse dare a sè medesimo, il Misuratore, il Pensatore, e da esso provenne l'antico alto-ted. *mennisc,* il moderno tedesco *Mensch.* Questo *mennisc,* come il sanscrito *manushya,* in origine era un aggettivo, un patronimico, se così vi piace; significò il « figlio dell' uomo ». Appenachè *mennisc* e *manushya* divennero nel parlare comune le parole riconosciute per indicare l' « uomo » il linguaggio istesso fornì il mito, che *Manus* era l'antenato di *Manushyas.* Ora *Tuisco* pare soltanto una forma secondaria di *Tiu,* seguita dal medesimo suffisso che vedemmo in *mennisc,* e senz' alcun mutamento di significato. Quindi, perchè Tuisco si chiamò padre di Mannu? Semplicemente perchè fu uno dei principali articoli nella primitiva fede del genere umano,

(1) Sopra *Manu* e *Minos,* vedi il *Giornale* di Kuhn, iv. 92. Il nome di *Saryâta,* il figlio di Manu, si potrebbe a fatica comparare con *Krêta.*

che in uno o in altro senso egli avea avuto un padre in cielo. Per ciò *Mannu* si disse figlio di *Tuisco*, e questo *Tuisco*, siccome sappiamo, in origine era il Dio ariano della luce. Queste cose formarono il ritornello dei canti germanici a cui Tacito porgeva l'orecchio. Questi canti li cantavano prima di attaccare battaglia, a stimolare il proprio coraggio, e ad apparecchiarsi a morire. Per un orecchio italiano sarebbero stati un suono selvaggio, ripercosso da' loro scudi, e quindi chiamato *barditus* (canto dello scudo, l'antico norso *bardhi*, scudo). Più di un Romano debbe avere sbeffato codesta poesia e codesta musica. Non così Tacito. L'imperator Giuliano, quando udì i Germani cantare i loro inni popolari sulle rive del Reno, non seppe paragonarli se non a' gridi degli uccelli di preda. Tacito gli dice « grido di valore (concentus virtutis) ». Ricorda del pari (Ann. ii. 88) che i Germani tuttavia rammemoravano *Arminio* ne' loro canti, e descrive (Ann. ii. 65) le loro veglie notturne, dove cantavano e gridavano sino a che il mattino li chiamasse a novelle battaglie.

I nomi che Tacito menziona, quali Manno, Tuisco, ecc., potè naturalmente ripeterli soltanto sulla fede dell'orecchio, e se si considera la difficoltà di un tal cómpito, egli è straordinario che questi nomi, siccome da lui scritti, siensi prestati così facilmente ad una esplicazione etimologica. Così Tacito determina che non solo *Mannus* fosse l'antenato della stirpe germanica, ma rammenta pure i nomi de' suoi tre figli, o piuttosto i nomi delle tre grandi tribù, gl'*Ingævones*, gl' *Iscævones*, e gli *Herminones*, che derivavano la propria origine dai tre figli di Mannus. Fu mostrato gl'*Ingævones* derivare il loro nome da *Yng, Yngo*, o

Ynguio, il quale, nell'Edda e nei Beowulf, si ricorda avere abitato da prima coi Danesi Orientali, e poi essere proceduto sovra il suo carro verso oriente sul mare. Vi era una schiatta settentrionale, gl'*Ynglingi*, di cui la genealogia comincia con *Yngvi*, *Niörthr*, *Frayr*, *Fiölnir* (Odino), *Svegdir*, tutti nomi di Esseri divini. Un'altra genealogia, data dall'*Ynglinga-saga*, comincia con *Niörthr*, identifica *Frayr* con *Yngvi*, e deriva da esso il nome della stirpe.

Il secondo figlio di Mannus, *Isco*, si identificò da Grimm con *Askr*, altro nome dell' uomo primo-nato. *Askr* significa pure « frassino », e si suppose che il nome *ash* dato così al primo uomo provenisse dalla medesima concezione che condusse i Greci ad immaginare essere una delle stirpi umane sorta fuori dai frassini (ἐκ μελιᾶν). Alcuino tuttavia adopera la espressione, « figlio del frassino », come sinonimo di « uomo (1) ». Grimm suppone che gl'*Iscævones* abitassero presso il Reno, e che una traccia del loro nome veggasi in *Asciburgium* o *Asciburg*, sul Reno, dove, siccome Tacito confusamente ne fu istrutto, si discoperse un altare dedicato ad *Ulisse*, e col nome del padre di lui *Laerte* (2).

Il terzo figlio di Mannus, *Irmino*, ha un nome decisamente germanico. *Irmin* fu un antico Iddio sassone, dal quale è probabile che *Arminius* e gli *Herminones* derivassero i loro nomi.

L'interesse precipuo di queste favole germaniche sopra *Tuisco*, *Mannus*, ed i figli suoi, è la loro indole religiosa. Esprimono il sentimento istesso che troviamo

(1) AMPÈRE, *Storia letteraria della Francia* (in fr.), iii. 79.
(2) *Germania*, c. 3.

ripetuto via via fra le nazioni ariane, essere l' uomo consapevole della sua provenienza dal cielo e dalla terra, reclamare il parentado da un padre in cielo, sebbene riconosca con egual chiarezza che è formato colla polvere della Terra. Gl'Indiani ciò seppero quando chiamarono *Dyu* loro padre, e *Prithivî* loro madre! Platone (1) ciò seppe quando disse che la Terra, siccome madre, partorì l' uomo, ma che Dio ne era il formatore; e così ciò seppero i Germani, quantunque Tacito ci narri confusamente, ch' essi cantavano di *Mannus* qual figlio di *Tuisco*, e di *Tuisco* siccome nato dalla terra. — Ecco quello che dice Grimm intorno gli elementi religiosi celati nella Mitologia tedesca (2): —

« Nella nostra propria mitologia pagana, le idee, che il cuore umano ricerca innanzi le altre, ed in cui egli trova il principale suo sostegno, mostransi in ardito e netto rilievo. Il Dio massimo vi è padre, padre antico, nonno, che accorda al vivente benedizione e vittoria, al morente un benvenuto nelle sue proprie magioni. La morte si chiama « andata a casa », *Heimgang*, ritorno al nostro padre. A fianco del Dio stassene la Dea massima come madre, madre antica, nonna, l' antenata saggia e pura della stirpe umana. Il Dio è maestoso, la Dea raggiante di bellezza. Ambedue si aggirano sulla terra e mostransi fra gli uomini, egli insegnando guerreggiare e fabbricare armi, ella il cucitò, il filare, e il tessere. Egli ispira il poema, ella careggia il racconto ».

(1) *Polit.* p. 414: *καὶ ἡ γῆ αὐτοὺς μήτηρ οὖσα ἀνῆκε — ἀλλ ὁ θεὸς πλάττων.* — WELCKER, *Mitologia greca* (in led.), I. p. 182.
(2) GRIMM, *Mitologia Tedesca*, xi. 1.

Concludiamo colle parole eloquenti di un poeta vivente (1): —

« Poi guardarono attorno sulla terra, quelli antichi padri nostri dal cor semplice, e dissero entro sè stessi, « dove è il Padre di tutto, se pure un Padre di tutto vi sia? Non in questa terra; perciocchè questa perirà. Non già nel sole, nella luna, o nelle stelle; perocchè queste pure periranno. Dov'è Colui che dura in eterno? Quindi alzarono gli occhi, e videro, siccom'essi pensarono, oltre il sole, e la luna, e le stelle, e tutto quello che cangia e cangerà, il chiaro cielo turchino, l'illimitato firmamento del cielo.

« Quello non cangiò mai; quello fu sempre lo stesso. Le nubi e le tempeste si agitano lunge al disotto di esso, e di tutto il trambusto di questo mondo romoroso; soltanto ivi il cielo era tuttavia quello, splendente e calmo come sempre. Costà dovette esservi il Padre di tutto, immutabile nell'immutabile cielo; splendente e puro, ed illimitato come i cieli; e come i cieli, ezlandio, silenzioso e lontano.

« Così lo chiamarono a cagion del cielo, Tuisco — l'Iddio che dimora nel chiaro cielo, il Padre celestiale. Fu il Padre degli Dei e degli uomini; e l'uomo fu il figlio di Tuisco e di Hertha — il cielo e la terra ».

---

(1) C. KINGSLEY, *Le Buone Nuove di Dio* (in ingl.), 1859, p. 241.

LETTURA XI

I Miti dell'Aurora.

Dopo avere, nella mia ultima Lettura, assiem riunito i frammenti della più antica e della più eccelsa Deità adorata una volta da tutti i membri del ceppo ariano, oggi esaminerò alcuna delle minori Divinità, a fin di ricavarne, se pur esse possano riferirsi al periodo primitivo del parlare ariano e del pensiero ariano — se pur'esse esisterono pria che gli Ariani si separassero in cerca di novelle dimore, e se di loro si conservò la memoria più o men distintamente in tempi posteriori nei poemi di Omero e negl'Inni de' Veda. Debbon queste ricerche di necessità essere di una specie maggiormente minuta, e ho a pregarvi che mi siate indulgenti, se qui entro in particolari che sono di piccolo interesse generale, ma che, nullameno, sono indispensabili a stabilire un fondamento sicuro a speculazioni acconcissime a traviare anche il più cauto investigatore.

Comincio col mito di *Hermes*, di cui il nome è stato ricondotto al vedico *Saramâ*. Il mio dotto amico

prof. Kuhn (1), che fu primo ad analizzare il significato ed il carattere di *Saramâ*, giunse a concludere che *Saramâ* significa « tempesta », e che la parola sanscrita era identica al teutonico *storm*, ed al greco *hormé*. Senza dubbio la radice di *Saramâ* è *sar*, andare, ma la sua derivazione non è punto chiara, non essendovi alcun'altra parola in sanscrito formata mediante *ama*, e col guṇa della vocale radicale (2). Ma ammettendo che *Saramâ* significasse originariamente « il corritore », come ne verrebbe che si dicesse « il corritore » per significare « tempesta? » Egli è vero che *Saraṇyu*, masc., derivato dall'istessa radice, dicono abbia preso nel sanscrito recente la significazione di « vento » e di « nube », ma non si provò giammai che *Saraṇyû*, femm., avesse questi significati. Il « vento », abbiasi qualunque forma *vâta*, *vâyu*, *marut*, *pavana*, *anila*, ecc., è sempre concepito come un masc. in sanscrito, e lo stesso dicasi in generale per gli altri idiomi ariani. Ma, nullameno, non sarebbe un'obiezione insormontabile, se vi fossero tracce chiare ne' Veda di Saramâ rivestito di alcuna delle qualità caratteristiche del vento. Ma se paragoniamo i passi in cui la si ricorda con altri, ne' quali è descritta, la possa della tempesta, non ci ritroviamo qualunquesiasi somiglianza. Si dice di *Saramâ* che essa spiò la forte stalla delle vacche (i. 72. 8), che essa discoprì la screpolatura della roccia, che camminò un lungo viaggio,

(1) Nel *giornale* di HAUPT *per l'Antichità tedesca* (in ted.), vi. p. 119 seg.

(2) V. Uṇâdi-Sûtras, ed Aufrecht, iv. 48. *Sármaḥ*, come sostantivo, « che corre », s'incontra nel *Rv.* i. 80, 5. Il gr. *ὁρμή*, corrisponde a questa parola nel femm., ma non con *saramâ*.

che fu la prima ad udire il muggito delle vacche, e forse che essa condusse fuori le vacche (iii. 31, 6): questo essa fece ad istanza di *Indra* e di *Angiras* (i. 62, 3); *Brihaspati* (i. 62, 3) o *Indra* (iv. 16, 8) fendè la roccia, e ricuperò le vacche, le quali vacche diconsi porgere il nutrimento ai figliuoli dell'uomo (i. 62, 3; 72, 8); forse, alla progenie della stessa *Saramâ* (i. 62, 3). *Saramâ* apparisce in seguito dinanzi *Indra* (iv. 16, 8), e passeggia sul lato destro (iv. 45, 7 e 8).

Quest'è quasi tutto quello che può apprendersi dal Rig-Veda riguardo al carattere di *Saramâ*, eccettuatone un Inno nell'ultimo libro, che contiene un dialogo fra essa ed i *Paṇis*, i quali avevano rubato le vacche. La seguente è la traduzione di tale Inno: —

I Paṇi dissero: « Con qual mai intenzione giungeva Saramâ in questo luogo? Imperocchè lontana è la strada, e tortuosamente fuorvia. Che cosa desideravi da noi? Come fu la notte (1)? Come traversasti le acque del Rasâ? (1.)

Saramâ disse: lo vengo, mandata qual messaggera di Indra, richiedendo, o Paṇi, i nostri grandi tesori; lo che salvommi dalla tema di traversare e così traversai le acque del Rasâ ». (2.)

I Paṇi: « Che specie di uomo è Indra, o Saramâ, qual'è il suo aspetto, costui del quale siccome messaggero tu venisti sì da lunge? Che si rechi quà, e

(1) *Paritakmya* spiegasi nel diz. di Boehtlingk e Roth nel senso di « viaggiare a caso ». Ma non ha mai questo senso nel Veda, e perocchè Saramâ recasi al Paṇis la mattina, la dimanda « come fu la notte? » è naturalissima.

noi saremo suoi amici, e potrà egli allora essere custode delle nostre vacche ». (3.)

Saramâ: « Ignoro ch'egli possa essere sottomesso, in quanto è egli colui che sottomette, colui del quale io venni qui messaggere da lontano. Fiumi profondi non lo sopraffanno: voi, Paṇi, giacerete prostrati, uccisi da Indra ». (4.)

I Paṇi: « Quelle vacche, o Saramâ, che tu richiedi, volano attorno i confini del cielo, o carissima. Chi te le darebbe senza combattere? Giacchè le nostre armi eziandio sono affilate ». (5.)

Saramâ: « Sebbene le vostre parole, o Paṇi, siano invincibili (1), sebbene i vostri miserabili corpi sieno a prova di dardo (2), sebbene il cammino sia a voi duro a percorrere, Bṛihaspati di voi niuno benedirà giammai (3) ». (6.)

I Paṇi: « Quella ricchezza, o Saramâ, è legata alla roccia; è fornita di vacche, di cavalli, di tesori. I Paṇi la vigilano e son buoni guardiani; tu sei venuta invano a questo splendente luogo ». (7.)

Saramâ: « Che vengano qui i Rishi infuocati con Soma, Ayasyâ (Indra (4)) e i nove volte ripetuti Angiri; essi fenderanno questa stalla (5) di vacche: allora i Paṇi vomiteran fuori questo discorso (6) ». (8.)

I Paṇi: « Tu pure così, o Saramâ, sei qui venuta spinta dalla violenza degli Dei; fatti nostra sorella,

(1) *asenyá*, non dannosi, *Boethlingk* e *Roth*.
(2) *anishavyá*, indestruttibili, B. R.
(3) *Ubhayá*, coll'accento sull'ultima sillaba, è dubbioso.
(4) Cfr. i. 62, 7. e B. R. a questa voce.
(5) *ûrva* è chiamata *dṛilha*, Rv. I. 72, 8.
(6) Sarete dolenti del discorso primiero.

non andartene di nuovo; ti daremo parte delle vacche, o carissima ». (9.)

Saramâ: « Nulla io so di fratelli e di sorelle; il sanno Indra e i tremendi Angiri. Essi mi parvero in ansia per le loro vacche, quando io venni; quindi mandatele fuor di qui ben lungi (1), o Paṇi ». (10.)

« Andate via lontano, Paṇi, ben lontano; che tosto le vacche escano fuori; le vacche che trovarono lunge nascoste Bṛihaspati, Soma, le pietre e i saggi Rishi ». (11.)

In nessuno di questi versi havvi la più leggiera indicazione di Saramâ come rappresentante la « tempesta », nè le spiegazioni dei commentatori Indiani, che fra poco considereremo, per nulla si piegano in quella direzione.

Sáyaṇa nel suo commento al Rig-Veda (i. 6, 5), narra la istoria di Saramâ molto semplicemente. Le vacche, egli dice, furono rapite dai Paṇi dal mondo dei Numi e trascinate entro le tenebre; Indra, unito ai Maruti, ossia, alle tempeste, le riconquistò.

Nell'*Anukramaṇikâ*, indice al Rigveda-sanhitâ (x. 103), la narrazione è fatta con particolareggiamento più completo. Qui vi si dice che le vacche si nascosero dai demoni, i Paṇi; che Indra spedì la cagna degli Dei, Saramâ, a investigare delle vacche; e che ebbe luogo un abboccamento fra essa ed i Paṇi; abboccamento che fanno il 108° Inno dell'ultimo lib. del Rig-Veda.

Trovansi addizioni ulteriori a questo racconto nel *Commentario* di Sâyaṇa (iii. 31, 5). Le vacche sono dette, proprietà degli Angiri, e fu a loro preghiera

(1) *variyaḥ*, nella largura.

che Indra inviò la cagna; e dipoi avendo appreso il luogo del loro nascondiglio, le riportò agli Angiri. Così, almeno, dice il commentatore; mentre il testo dell'Inno rappresenta i sette Saggi, gli Angiri, come aventi una più attiva parte nel produrre la rottura della montagna. In oltre, nel suo commentario al Rig-Veda (x. 108), Sàyaṇa aggiunge, che le vacche appartenevano a Brihaspati, il capo-sacerdote di Indra, che furono rubate dai Paṇi, gente di *Vala*, e che Indra, sulla preghiera di Brihaspati, mandò la cagna Saramâ. La cagna, dopo avere traversato un fiume, giunse alla città di Vala, e vide le vacche in un luogo segreto; nel frattempo i Paṇi tentarono lusingarla a rimanere fra loro.

Leggendo l'Inno nel testo del Rig-Veda, l'abboccamento fra Saramâ ed i Paṇi parebbe terminasse coll'ammonizione di Saramâ ai ladri di fuggir via dinanzi la collera di Indra, di Brihaspati, e degli Angiri. Ma nel *Brihaddevatâ* si aggiunge un nuovo tratto. Vi si dice che quantunque Saramâ rifiutasse dividere il bottino coi Paṇi, ella richiese loro una bevanda di latte. Dopo avere bevuto il latte, ripassò il Rasâ, e quando interrogata da Indra sopra le vacche, ella negò averle vedute. Per la qual cosa Indra la percosse col piede, ed ella vomitò il latte, e di nuovo corse ai Paṇi. Allora Indra seguitolla, uccise i demoni, e ricuperò le vacche.

Alla infedeltà di Saramâ non si allude nell'Inno, ed in un altro passo in cui dicesi che Saramâ trovò il nutrimento per il suo parto (Rv. i. 62, 3), Sâyaṇa meramente dichiara che Saramâ, prima di recarsi a investigare intorno le vacche, fe' un patto con Indra,

che il suo nato riceverebbe latte ed altro cibo, e quindi intraprese il viaggio.

Questa essendo quasi tutta la prova su cui noi formare dobbiamo la nostra opinione intorno l'originale concetto di Saramâ, si può ben poco dubitare che per essa s'intendesse la « primissima Aurora », e non la « tempesta ». Negli Inni antichi del Rig-Veda non se ne parla mai siccome di una cagna, nè vi si trova la più leggiera allusione alla sua natura canina. È questo ad evidenza un recente pensiero (1), ed è omai gran tempo che questo levriero tanto rammentato sarebbesi dovuto cacciare fuor del Panteon vedico. Sono pochi gli epiteti di Saramâ da cui sia dato formarci una congettura sul carattere di lei. La si chiama *supadi*, da' buoni-piedi, o celere, aggettivo che non s'incontra mai più nel Rig-Veda. Il secondo epiteto, nullameno, che a lei si applica, *subhagâ*, fortunata, amata, se lo partisce a comune coll' Aurora; anzi, esso è quasi un epiteto stereotipato per l'Aurora.

Ma havvi più di questo. Di chi altra mai si disse così costantemente, come di Saramâ, ch'essa apparisce innanzi a Indra, che Indra la segue? È *Ushas*, l'Aurora è, che prima si sveglia (i. 123, 2); che prima viene alla preghiera mattutina (i. 123, 2). Il Sole dietro la segue, siccome un uomo segue una donna (Rv. i. 115, 2) (2). Di chi altra mai si disse, come di Saramâ, ch'essa recava alla luce le cose preziose nascoste nelle tenebre? È *Ushas*, l'Aurora, che

(1) Probabilmente nacque dall'essere usato *Sârameya* come nome, o come epiteto dei « cani di Yama ». V. p. 476.

(2) M. M. *Mitologia comparata*, p. 57. *Saggi di Oxford*, 1856 (in ingl.).

rivela gli splendidi tesori stati coperti dall' oscurità (i. 123, 6). Essa traversa l'acqua incolume (vi. 64, 4); essa palesa i confini del cielo (i. 92, 11); quelli stessi confini dove, siccome dissero i Paṇi, erano state trovate le vacche. Narrasi che essa rompe le fortezze e ricupera le vacche (vii. 75, 7; 79, 4). Essa è, la quale, come Saramâ, distribuisce la salute fra i figli degli uomini (i. 92, 3; 123, 3); essa possiede le vacche (i. 123, 12, ecc.); essa è anche chiamata « madre delle vacche (iv. 52, 2) ». Dicesi che produce le vacche e reca la luce (i. 124, 5); essa è richiesta di aprire le porte del cielo e sparge la salute delle vacche sull' uomo (i. 48, 15). Gli Angiri, leggiamo, le domandano le vacche (vi. 65, 5), e le porte della stalla tenebrosa, raccontasi, aprirsi da essa (iv. 51, 2). In un luogo è detto essere lo splendore di lei propagato come se spingesse fuori gli armenti (i. 92, 12); in un altro gli splendori dell' Aurora sono essi stessi chiamati un branco di vacche (iv. 51, 8; 52, 5). Inoltre come fu detto di Saramâ, che segue il dritto sentiero, il sentiero che tutte le potenze celesti hanno ordine di seguire, così dicesi specialmente dell'Aurora, che essa cammina nella diritta via (i. 124, 3; 113, 12). Anzi, eziandio i Paṇi, a cui fu inviata Saramâ per reclamare le vacche, si ricordano assieme con *Ushas*, l'Aurora. La si richiede di svegliare coloro che adorano i Numi, ma di non svegliare i Paṇi (i. 124, 10). In un altro passo (iv. 51, 3) dicesi, che i Paṇi debbono dormire in mezzo alle tenebre, mentre l'Aurora sorge a recare tesori per l'uomo.

È più che probabile, quindi, che *Saramâ* non fosse che uno de' molti nomi dell'Aurora; egli è quasi certo

che la idea di « tempesta » non entrò mai nel concetto di essa. Il mito di cui riunimmo i frammenti è chiaro abbastanza. È una riproduzione di un racconto antico sullo spuntare del giorno. Le vacche splendenti, i raggi del sole, o le nubi della pioggia — giacchè ambedue portanò lo stesso nome — si rubarono dalle potenze delle tenebre, dalla Notte e dalla sua molteplice progenie. Gli Dei e gli uomini stanno in ansia pel loro ritorno. Ma dove si ritroveranno? Le si nascosero in una stalla buia e forte, e si sospinsero oltre i confini del cielo, e i ladri non vogliono restituirle. Alla fine, nella distanza lontanissima, appariscono i primi segni dell' Aurora; essa mostrasi attorno, e si lancia con prestezza lampeggiante, si potrebbe dire, a simiglianza di un segugio dietro la passata (1), verso l' oscurità del cielo. Essa va cercando qualche cosa, e, seguendo il dritto cammino, la ritrova. Essa ha udito il muggire delle vacche, e riede al luogo di partenza con più intenso splendore (2). Dopo il suo ritorno, sorge Indra, il Dio della luce, pronto alla battaglia, fieramente disposto contro le potenze tenebrose, a rompere la forte stalla in cui eran racchiuse le vacche splendenti, e a riportare luce, forza e vita ai suoi pii adoratori. Questo è il semplice mito di Saramâ; composto originalmente da pochi frammenti del linguaggio antico, come p. e.: « I

(1) *Erigone*, la primogenita, detta eziandio *Aletis*, la vagabonda, quando cerca il corpo morto del padre suo *Icario* (il padre di *Penelope* ha l'istesso nome), è guidata da una cagna, *Maira* V. la *Mitologia* (in ted.) d'Jacobi, alla v. *Ikarius*.

(2) Eeribea *(Ecriboia* o *Eriboia)* palesa a Mercurio *(Hermes)* il nascondiglio in cui Marte *(Ares)* si teneva prigioniero. *Il.* v. 388.

Paṇi rubarono le vacche », cioè, « la luce del giorno se n'è andata »; « Saramâ cerca le vacche », cioè, « l'Aurora si spande »; « Indra ruppe la stalla tenebrosa », cioè, « il sole è sorto ».

Questi tutti sono dettati o proverbii peculiari all'India, nè alcuna traccia di Saramâ fu per anco scoperta nella fraseologia mitologica delle altre nazioni. Ma supponiamo che i Greci dicessero, « la stessa Saramâ fu rapita dal Paṇi, ma gli Dei ne distruggeranno il nascondiglio e la ricondurranno ». Anche questo in origine non avrebbe significato altro, se non che, l'Aurora la quale sparisce la mattina, ritornerà nel crepuscolo o colla luce del dì veniente. La idea che Paṇi desiderasse sedurre Saramâ togliendola dalla fedeltà ad Indra, può vedersi nel 9° verso del dialogo vedico, quantunque non paia aver dato in India nascimento a miti ulteriori. Ma molti miti che nei Veda soltanto germinano è dato scorgerli e rompere a completo sbocco in Omero. Se, quindi, ci permettessimo una congettura, potremmo riconoscere in *Elena*, la sorella de' *Dioscuri*, l'indiana Saramâ, i loro nomi essendo foneticamente identici (1), non solo in ogni consonante e vocale, ma eziandio nell'accento. Causate tutte le considerazioni mitologiche, *Saramâ* in sanscrito è la stessa parola che *Helena* in greco; e se non siam disposti ad attribuire coincidenze quali fra *Dyaus* e *Zeus*, *Varuṇa* ed *Uranos*, *Śarvara*, e *Cerberus*, al puro caso, siam costretti a ricondurre indietro *Sarámâ* ed *Heléne* ad un punto da cui siensi

(1) Come la sansc. *m* sia eguale alla gr. *n*, vedilo nei *Fondamenti* (in ted.) di Curtius, ii. 121.

mossi uniti. L'assedio di Troja non è che una ripetizione del diuturno assedio dell'Oriente fatto dalle potenze solari, derubate ogni sera de' loro splendenti tesori in Occidente. Quell'assedio, nella sua forma originaria, è il tema costante degl'Inni dei Veda. Saramâ, è vero, non si arrende ne' Veda alla tentazione dei Paṇi, sebbene le prime indicazioni della sua infedeltà qui vi siano, ed il carattere equivoco del crepuscolo che essa rappresenta darebbe pieno ragguaglio del suo ulteriore sviluppo nel mito greco. Nell'Iliade, Briseide *(Brisêis)* la figlia di *Brises*, è una delle prime schiave prese dall'armata che si avanza dall'Occidente. Nei Vedâ, priachè le potenze splendenti riacquistino la luce stata rubata dai Paṇi, diconsi aver conquistato la progenie di *Bṛisaya*. Quella figlia di *Brises* è restituita ad Achille quando la gloria sua comincia a tramontare, appunto come tutti i primi amori degli eroi solari ritornano ad essi negli ultimi momenti della loro carriera terrena (1). E perocchè il nome sanscrito *Paṇis* palesa la primitiva presenza di una *r* (2), l'istesso *Paris* potrebbe identificarsi col ladro

(1) V. Cox, *Racconti di Argo e di Tebe*, Introduzione (in ingl.), p. 90.

(2) Dico questo con molta esitazione, giacchè la etimologia di *Paṇi* è dubbia quanto quella di *Paride (Paris)*, ed è quasi inutile comparare i nomi mitologici, senza prima discoprire il loro etimologico intendimento. Mr. Cox, nella sua Introduz. ai *Racconti di Argo e di Tebe* (p. 90), tenta mostrare che *Paris* spetta all'ordine degli splendenti eroi solari. Tuttavia se il germe dell'*Iliade* è la battaglia fra le potenze solari e le notturne, Paris spetta di certo alle ultime, ed esso deve per destino uccidere Achille sulle *Porte occidentali (Scee)*,

ἤματι τῷ ὅτε κέν σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων
Ἐσθλὸν ἐόντ' ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαιῇσι πύλῃσιν,

a gran fatica potrebbe appartenere al lignaggio solare o primaverile.

che tentò *Saramâ*. Non insisto sul chiamare *Elena* stessa una cagna (Il. vi. 344), ma che la bella figlia di Giove (Zeus), *(duhitâ Divah)*, la sorella de' *Dioscuri* fosse una delle molte personificazioni dell'Aurora, non ne ho mai dubitato. O sia rapita da *Teseo* o da *Paride*, essa vien sempre riconquistata al suo marito legittimo; lo rincontra sempre sul declinare della vita di lui, muore con lui perdonata e glorificata. È questo il ritornello di molti miti dell'Aurora, ed è pure il ritornello del racconto intorno ad Elena.

L'unica obiezione che può farsi contro la identità di *Elena* con *Saramâ* sta in ciò, che Ἑλένα è una di quelle parole, le quali, per testimonianza dei Grammatici greci e latini, cominciano da un digamma (1). Ora, poichè il così detto digamma (la F, l'antica *Vau*, la lat. F) nella maggior parte dei casi corrisponde ad una *v* sanscrita o latina, è venuto in uso di riguardare il digamma come quasi sinonimo della semivocale labiale υ dei Greci. Benfey nondimeno, nella sua dissertazione sopra ἑκάτερος nel *Giornale di Filologia comparata* di Kuhn (vol. VIII, pag. 321, e vol. IX, pag. 99), ha mostrato che quello, che in greco vien detto generalmente, ma senza ragione, digamma, rappresenta, per lo meno, tre diversi suoni nelle lingue affini, cioè, *v*, *s*, *y*. Questi tre suoni sparirono più tardi nel greco, e, se come si desume, o dal metro di Omero, o dai Grammatici, o anche dalle Iscrizioni, certe parole greche cominciavano per digamma, noi dobbiamo aspettarci di trovare questo digamma cor-

(1) Cfr. TRIFONE, ἀθ. λέξ. § 11. PRISCIANO, I. p. 21; XIII, p. 574. AHRENS, *de Græcæ linguæ dialectis*, lib. 1, p. 30 e 31.

rispondente, non solo alla *v*, ma anche alla *s* e all'*y* del sanscrito e del latino. I dotti della lingua greca inclinano a porre un F dappertutto, dove la misura del verso mostra esservi stata in origine una consonante iniziale. Se in fatti si trova Fέξ, qui il digamma rappresenta una *s* perduta, come ci mostra il lat. *sex* e il sanscrito *shat*. Così Fένος sta per ἕνος, e risale al lat. *sen-ex*, in sanscrito *sana*. Se noi leggiamo in Omero θεός, ὥς, è ος lungo per posizione, poichè ὥς aveva una iniziale *y*, come ci mostra il sanscrito *yat*. In simil guisa, se i Grammatici citano Fελένα, e se anche Fελένα si trova in antiche Iscrizioni, non se ne può dedurre che *Elena* fosse in origine *Velena*, e che derivasse dalla radice *svar*, ma soltanto che, se tal parola si trovava nelle lingue affini, essa poteva cominciare con una *v*, o una *s*, o una *y*. La sentenza di Prisciano « Sciendum tamen quod hoc ipsum (digamma) Aeoles quidem ubique loco aspirationis ponebant, effugientes spiritus asperitatem » è più giusta di quello che per lungo tempo ha creduto la indagina linguistica; e come lo spirito aspro in greco si trova spesso in luogo di una *s* primitiva o di una *y*, così il digamma eolico, può rappresentare tanto la *s* e la *y*, quanto la *v*, da cui ebbe origine.

Ma chi fu *Sâramêya*? Il suo nome si avvicina di molto ad *Hermeias*, o *Hermes*, e quantunque l'esatta forma corrispondente a *Sâramêya* in greco debba essere *Hêremeias*, tuttavia ne' nomi proprî una lieve anomalia come questo può passare. Per disgrazia nullameno, il Rig-Veda ci narra assai meno di Sârameya che non di Saramâ Non chiama giammai qualche particolare Dio, « figlio di Sârameya », ma ci per-

mette prendere il nome nel suo senso appellativo, vale a dire, connesso con Saramâ, ossia coll'Aurora. Se Hermeias è Sârameya, non è che un altro esempio di un germe mitologico appassito in un paese e sviluppato largamente in un altro. *Dyaus* ne' Veda è la semplice ombra di una Divinità se comparato al greco *Zeus;* all'incontro, *Varuna* assunse proporzioni molto più grandi in India che non *Uranos* in Grecia; e dicasi l'istesso di *Vritra,* quando comparato col greco *Orthros.* Ma quantunque così poco si sappia intorno a *Sârameya* ne' Veda, quel poco che se ne sa è di certo compatibile con un *Hermes* rudimentario. Nel modo stesso che Sârameya sarebbe il figlio del crepuscolo, o, potrebb'essere, la prima brezza dell'Aurora, del pari Hermes nacque per tempo al mattino (Hom. Hym. Merc. 17): nel modo stesso che l'Aurora nei Veda è tirata dagli splendenti *Hariti,* così Hermes dicesi il condottiero delle *Charites* (ἡγεμὼν Χαρίτων). Nel 7° libro del Rig-Veda (vii. 54, 55) troviamo un numero di versi insieme legati quasi, sembrerebbe, alla cieca, da usarsi siccome formule magiche per conciliare il sonno alle persone (1). La Divinità principale invocata è *Vâstoshpati,* che significa « signore o custode della casa », una specie di *Lar.* In due di questi versi, l'ente invocato, qualunque esso siasi, si chiama *Sârameya,* e certamente lo si prega siccome « cane », il can di guardia della casa. Anche nel sanscrito recente, *sârameya* dicesi significare *cane.* Se qui, *Sârameya,* ha da pigliarsi per il nome di una Deità, parrebbe essere stato una specie di Deità tute-

(1) Nell'viii. 47, 14, *Ushas* è pregata di tor via la veglia.

lare, lo spuntare del giorno concepito come persona, che vigila invisibile alle porte del cielo durante la notte, e che emette il suo primo abbaio al mattino. La stessa Deità mattutina sembrerebbe essersi naturalmente supposta vigilare le case dell'uomo. I versi ad essa diretti non ci dicono molto.

« Guardiano delle case, distruggitore del male, che rivesti tutte le forme, sii a noi un amico aiutatore ». (1.)

« Quando tu, splendente Sârамêya, apri i tuoi denti, o rosseggiante, le aste paiono sfavillare sulle tue mascelle allorchè tu inghiotti. Dormi, dormi ». (2.)

« Abbaia al ladro, Sârамêya, o al rubatore, tu o insonne! Adesso abbaii agli adoratori di Indra; perchè ci angustii? Dormi, dormi! » (3)

È dubbioso se il guardiano della casa *(Vâstoshpati)*, invocato nel primo verso, s'intenda invocato ne' versi ultimi; è del pari dubbioso se Sârамêya debba pigliarsi per un nome proprio, o se significhi semplicemente ἑῷος, splendente, o chiazzato come l'aurora. Ma se Sârамêya è un nome proprio, e se intendesi per il « guardiano della casa », senza dubbio è naturale comparare con esso lui l'*Hermes propylaeos, prothyraeos*, e *pronaos*, e le *Hermae* delle pubbliche piazze e delle case private in Grecia (1). Il Dr. Kuhn pensa

(1) Il Sig. Michele Bréal (francese), che si abilmente analizzò il mito di Caco *(Hercule et Cacus: Étude de Mythologie comparée*, Paris, 1863), e di cui il Saggio più recente, *Le Mythe d'Œdipe* (il Mito di Edipo) (*), fornisce un apprezzabilissimo contributo alla

(*) Il prof. Domenico Comparelli pubblicò di recente una critica di questo Saggio sul *Mito di Edipo* del Sig Bréal nella *Rivista Italiana* ecc. ecc. (An. VI. N. 242-43). — *(N. del Trad.)*.

poter discoprire in Sârameya il « Dio del sonno », ma nel nostro Inno parrebbe piuttosto il « disturbatore del sonno ». Nullameno, si potrebbe notare un'altra coincidenza. Il guardiano della casa è chiamato « distruttore del male », più specialmente « della malattia », e l'istesso potere è talvolta tribuito ad Hermes (Paus. ix. 22, 2).

È lecito quindi ammettere, che *Hermes* e *Sârameya* sorgano da un medesimo punto, ma che ben presto la loro istoria diverga. Sârameya a mala pena raggiunge una personalità definitiva, Hermes cresce sino ad uno dei principali Numi de' Greci. Mentre Saramâ, nell'India, sta sopra la soglia che separa gli Dei della luce dagli Dei delle tenebre, recando messaggi dagli uni agli altri, e inchinando talvolta verso gli uni, ta-

scienza della mitologia, mi inviò la nota seguente sopra Hermes siccome guardiano delle case e delle pubbliche case, la quale, da lui essendomi cortesemente concesso, richiedo offerire all'esame de' miei lettori: —

« A proposito del dio Hermes, vi domando sottomettere al vostro giudizio alcuni ravvicinamenti. Mi pare che la spiegazione di Hermes come Dio del crepuscolo non esaurisca tutti gli attributi di questa divinità. Egli è ancora protettore della proprietà, e presiede alle invenzioni; gli ermi posti ne' campi, nelle strade, alle porte dei templi, ricevettero, almeno nell'apparenza, il nome di lui. È qui forse lo stesso Iddio, oppure anche qui non abbiam noi una di quelle confusioni di parole, di cui voi foste il primo a notare l'importanza? Ecco in qual modo io spiego questo amalgama.

« In greco abbiamo la parola ἕρμα, che designa una pietra, un confine, un palo; ἑρμίν e ἑρμίς, il piè del letto; ἕρμακες, ammassi di pietre; ἕρμαν, un banco di sabbia, ἑρματίζω, vuol dire, carico un vascello della sua zavorra, ed ἑρμογλυφεύς indica in modo generale, un taglia-pietre. Egli è chiaro che tutte queste parole nulla han di comune con Hermes.

« Ma per converso troviamo il diminutivo ἑρμίδιον o ἑρμάδιον, che gli antichi traducono « statuetta di Ermete ». Io credo essere

l'altra verso gli altri, Hermes, il Dio del crepuscolo, palesa la sua equivoca natura rubando, sebben soltanto per celia, le mandrie di Apollo, ma restituendogliele senza il combattimento violento che s' impegna a cagione delle medesime mandrie in India, fra Indra, il Dio splendente, e Vala, il rubatore. In India l' Aurora dà la luce, in Grecia supponesi l' abbia rubata l' istesso Crepuscolo, o l' abbia trattenuta (1), ed Hermes, il crepuscolo, consegna il bottino quando sfidato dal Dio sole Apollo. Dipoi la fantasia de' poeti greci piglia una libera carriera, e grado a grado dalla comune argilla modella una immagine divina. Ma eziandio nell' Hermes di Omero e di altri poeti, possiamo di frequente discoprire i tratti originali di un Sârâmêya, se pur prendiamo questa parola nel senso di « crepuscolo »; e consideriamo Hermes come una

questa la parola che servì di transizione e che ci dette quelle pietre rozzamente intagliate, nelle quali si volle riconoscere il Dio, allora divenuto patrono dei proprietarii, malgrado la sua fama di ladro. Quanto ad ἕρμαιον, che indica le invenzioni, non so se debbasi riportare questa parola all'idea di Hermes o a quella di limite (come indicante il confine della proprietà)

« Resterebbe tuttavia a spiegarsi un altro attributo di Hermes — quello della eloquenza. Ma non mi rendo un ben esatto conto della vera natura della relazione che unisce la parola *Hermes* con le parole, p. e., ἑρμηνεύω, ἑρμηνεία.

« Ho dimenticato indicarvi donde faccio venire le parole come ἕρμα, ecc. Le credo derivate dal verbo εἵργω, ἕργω, di modochè ἕρμα sarebbe invece di ἕργμα, e della stessa famiglia di ἕρκος. Lo spirito aspro è egli primitivo? Ciò non sembrami certo. Forse queste parole sono della famiglia medesima che le latine *arcere*, *erctum*, *Hercules*, ecc. ».

(1) Una idea consimile è espressa ne' Veda (v. 79, 9), dove *Ushas* si prega di sorgere celermente, acciò il Sole non possa offenderla colla sua luce, al par di un ladro.

rappresentazione maschile della luce del mattino. Egli ama *Herse*, la rugiada, ed *Aglauros*, sorella di lei; fra i suoi figli evvi *Kephalos*, la testa del giorno: egli è l'araldo dei Numi; così lo è il « *crepuscolo* »; così lo fu *Saramâ*, il messaggiero di Indra: egli è la spia della notte (νυκτὸς ὀπωπητήρ); egli invia il sonno ed i sogni; l'uccello del mattino, il gallo, sta presso la dimora di lui; infine, egli è la guida de' viaggiatori, e particolarmente delle anime che percorrono il loro ultimo cammino; egli è lo *Psychopompos*. E qui daccapo combina, sino ad un certo punto, col vedico *Sâramêya*. I poeti vedici immaginarono due cani appartenenti ad *Yama*, il signore dello spirito defunto. Chiamansi i messaggeri d'Yama, sitibondi di sangue, dall'ampio grugno, bruni, con quattr' occhi, squallidi, e *sâramêya*, figli dell'Aurora. Si narra che il morto passa loro vicino nel suo andare ai Padri, i quali se ne rallegrano con Yama; Yama vien pregato di proteggere il morto da questi cani; e, finalmente, i cani stessi supplicansi ad accordar vita ai viventi e permettere loro di rivedere di nuovo il sole. Questi due casi rappresentano una delle più basse fra le molte concezioni del mattino e della sera, o, come dovrebbe dirsi, del Tempo, meno che non comprendiamo entro il medesimo ordine di idee i « due topi bianchi », i quali, nella favola, rosicchiano la radice che il colpevole getta via, quando inseguito da un elefante furioso, si lancia in un pozzo e vede in fondo il dragone colle fauci spalancate, e i quattro serpenti nei quattro angoli del pozzo. Spiegasi dai moralisti buddistici l' elefante furioso essere la *morte*, il pozzo la *terra*, il dragone l'*inferno*, i quattro serpenti i *quat-*

tro elementi, la radice dell' arboscello la *radice della vita umana,* i due topi bianchi il *sole* e la *luna,* che a grado a grado consumano la vita dell'uomo (1). In Grecia, Hermes, figlio dell' Aurora, colle sue fresche brezze, fu detto portar via le anime dei defunti: in India, il Mattino e la Sera (2), siccome due cani, si favoleggiarono vigilare la loro preda, ed afferrare coloro che non potessero giungere alla benedetta dimora del Padre. La Grecia, quantunque riconoscesse Hermes come conduttore delle anime de' trapassati, non lo degradò sino a farne un can di guardia dell'*Hades.* Questi cani di guardia, *Kerberos* ed *Orthros,* rappresentano, nullameno, simili ai due cani di Yama, la caligine del mattino e della sera, qui concepiti come poteri ostili e demoniaci: *Orthros* è lo spirito oscuro, che dev' essere fugato al mattino dal Sole, il ben cognito sanscrito *Vṛitra*; ma Hermes, eziandio, dicesi sorgere *orthrios* nella caligine del mattino: *Kerberos,* è l'oscurità della notte, che dev'essere fugato da *Herakles,* la Notte istessa chiamandosi *Śarvarî* (3) in sanscrito: Hermes, al par di Kerberos chiamasi *tri-*

(1) Cfr. STANISLAO JULIEN, *Gli Avadâni, Racconti ed Apologhi indiani* (Parigi, 1859), vol. i. p. 190. Dr. ROST, *Il Ripostiglio chinese o giapponese* (in ingl.), N. v. p. 217. *Storia di Barlaam e di Giosafat,* attribuita a Giovanni Damasceno (circa 710 an. d. G. C.), cap. xii; *Favole di Pilpay; Gesta Romanorum* (traduz. in ingl. di Swane, vol. ii. N. 88), ecc.

(2) Il Giorno e la Notte chiamansi le braccia protese della morte, Kaushîtaki br, ii. 9. atha mrityor ha vâ etau vrâjabâhû yad ahorâtre.

(3) V. MAX MÜLLER, *È Bellerofonte Vṛitrahan?* nel *Giornale* (ted.) di Kuhn, v. 149.

kephalos (1), con tre teste, ed anche è *Triśiras*, il fratello di *Saraṇyû*, altro nome dell'Aurora (2).

Havvi tuttavia un altro punto da considerarsi, cioè, se, dai poeti de' Veda, l'Aurora sia sempre concepita come un cane, e se negl'Inni medesimi siavi un qualche fondamento alle leggende successive le quali parlano di *Saramâ* come di un cane. Il prof. Kuhn pensa che la parola *śûna*, che s'incontra ne' Veda, sia una forma secondaria di *śvan*, significante « cane », e che passi, quali *śûnam huvema maghâvânam Índram* (iii. 31, 22) dovrebbero tradursi *invochiamo il cane, il potente Indra*. Se così fosse, si potrebbe provare, senza dubbio, che pur dell' Aurora se ne parlò come di un cane; imperocchè leggiamo (iv. 3, 11): *Śunâm nárah pári sadan ushásam* = « gli uomini attorniarono il cane, l'Aurora ». Ma *śuna* ha mai significato « cane? » Non mai, sembrerebbe, se usata per se stessa la parola: in tutti i passi dove occorre questa parola *śunâm*, significa in riguardo della felicità, « faustamente (3) »: si adopera in ispecial modo coi verbi significanti *in*-

(1) *Hermes trikephalos*, Gerhard, *Gr. Mit.* (in ted.), 281, 8.

(2) Che Kerberos sia connesso col sanscrito *śarvarî*, notte, fu osservato da me negli *Atti della Società filologica* (ingl.), Aprile 14, 1848. *Śabala*, una corruzione di *śarvara* è rivendicato come nome dello « spuntar del giorno », *syâma*, nero, come nome del « crepuscolo della notte », dal *Kaushitaki-brâhmaṇa*, ii. 9 e seg. (*Studii indiani*, (ted.), ii. 295). Questa, senza dubbio, è una spiegazione artificiale, ma mostra una vaga ricordanza del significato originale dei due cani.

(3) i. 117, 18; iii. 31, 22; iv. 3, 11; 57, 8; vi. 16, 4; x. 102, 8; 126, 7; 160, 5.

vocare (hve), *adorare* (parisad), *pregare:* id) (1): non vi è un solo passo dove *śunám* potesse intendersi pel « cane ». Ma esistono de' composti in cui parrebbe che *śuna* avesse codesto significato. Nel lib. viii. 46, 28, *Śúnâ-ishitam* molto verosimilmente significa « tirato dai cani », ed in *Śunâsîrau* abbiamo il nome di una coppia di Divinità, la prima delle quali dicesi essere *Śuna*, l'ultima *Sîra*. Yâska riconosce in *Śuna* un nome di *Vâyu*, o vento, in *Sîra* un nome di *Âditya*, o Sole. Un'altra autorità, Śaunaka, dichiara *Śuna* essere un nome di *Indra*, e *Sîra* un nome di *Vâyu*. Âśvalâyana, (Śrauta-sûtra, ii. 20) dichiara che *Śunâsîrau* potrebbe significare o *Vâyu*, o *Indra*, oppure *Indra* e *Sûrya* insieme. Lo che mostra, in ogni caso, che il significato dei due nomi fu dubbioso, eziandio presso gli antichi teologi nazionali. Il fatto sta che *Śunâsîrau* occorre solo due volte nel Rig-Veda in un Inno di mietitura. Si profferiscono benedizioni sull'aratro, sul bestiame, sui lavoratori, sovra i solchi, e fra le altre le seguenti parole si rivolgono a Śunâsîrau: —

« O Śunâsîrau, accogliete questa preghiera. Il latte che voi fate ne' cieli, spargetelo sopra la terra ». (5.)

E daccapo: —

« Possano i vomeri tagliare la terra con buono

(1) Di *śvan*, trovasi il nominativo *śvá*, (vii. 55, 5; x. 86, 4); l'acc. *śvánam* (I. 161, 13; ix. 101, 1; 101, 13); il gen. *śúnaḥ* (i. 182, 4; iv. 18, 3; viii. 55, 3); il nom. duale *śvánâ* (ii. 39, 4), e *śvánau*, x. 14, 10; 14, 11. Eziandio *śvápadaḥ*, x. 16, 6.

auspicio! Possano gli aratori co' buoi procedere con buono auspicio! Possa *Parjanya* (il Dio della pioggia) dare buono auspicio con ubertà e con miele! Possano i Śunâsîrau darci buono auspicio! »

Guardando questi passi, ed all'Inno intiero da cui son presi, non posso convenire col Dr. Roth, il quale, nelle sue annotazioni al Nirukta, pensa che *Sîra* possa ne' suoi composti significare *vomere*. *Sîra* può avere quel significato, ma non vi è nulla per provare che *Śuna* significasse mai qualche parte del vomere. Apparirà, se pur si legga l'Inno con maggiore attenzione, che l'autore di esso si rivolge ai due *Śunâsîrau* diversi dall'aratro, dal vomere, dal solco. Sono richiesti di mandare la pioggia dal cielo, e s'invocano in unione di *Parjanya*, altra Divinità, Dio della pioggia. Havvi un altro verso citato da Âśvalâyana, in cui Indra si chiama *Śunâsîra* (1). Qual sia l'esatto significato della parola non lo possiamo dire. *Śuna* potrebb' essere il *cane*, siccome suggerirebbe il Dr. Kuhn, se inteso per *Vâyu* o *Indra* e *Sîra*, il sole o il solco; o potrebb'anch' essere un nome molto antico pel *sirio* (canicola), chiamato *Cane* e *Sole*, ed in quel caso *Sîra*, o i suoi derivati *sairya* ci darebbero l' etimologia di *Seirios* (2). Ma tutto questo è dubbioso, nè havvi nulla, in ogni caso, per giustificarci nello attribuire

(1) Indram vayam śunâsîram asmin yajne havâmahe, sa vâjeshu pra no svishat.

(2) Curtius, *Fondamenti*, ii. 128, deriva Σείριος da *svar*, che nullameno avrebbe dato σύριος o σέριος, piuttostochè σείριος.

a *śuna* il significato di « cane », in alcuni passi dei Veda.

Nel corso delle nostre investigazioni sopra il significato originario di *Saramâ*, avemmo occasione di alludere ad un altro nome, derivato dall' istessa radice *sar*, ed a cui il significato di *nube* o di *vento* è del pari attribuito dal prof. Kuhn, cioè, a *Saraṇyû*, fem.

Laddove *saraṇyû* è adoperato come masc., in niun modo si sa quel che significhi. Nel 61° Inno del X lib. egli è quasi impossibile trovare un filo continuo del pensiero. Il verso in cui s'incontra *Saraṇyu* è diretto ai re *Mitra* e *Varuṇa*, e vi si dice che *Saraṇyu* andò ad essi in cerca delle vacche. Qui il commentatore spiega *Saraṇyu* senza esitazione per Yama (saraṇaśila). Nel prossimo verso *Saraṇyu* è chiamato « cavallo », appunto come *Saraṇyû* fem. dicesi essere una « cavalla »; ma egli è detto « figlio di lui », cioè, giusta Sâyaṇa, di *Varuṇa* (1). Nel lib. iii. 32, 5, dicesi, Indra far sì che le acque sgorghino insieme co' *Saraṇyu*, i quali qui sono ricordati molto simili agli Angiri in altri luoghi, siccome aiutatori di Indra nella gran battaglia contro *Vṛitra* o *Vala*. Nel lib. i. 62, 4, gli epiteti comuni agli Angiri (*navagva* e *daśagva*) sono applicati ai Saraṇyu, ed anche qui Indra dicesi avere travolto Vala sossopra coi Saraṇyu. Credo, quindi, si debba distinguere fra i Saraṇyu in plur., nome del valore istesso che quello degli Angiri, forse che quello dei Maruti, e Sa-

(1) Vi si chiama *jaraṇyu*, dalla radice da cui i Greci trassero *Gorgô*. Cfr. il *Giornale* di Kuhn, i. 460. Le *Erinni* e le *Gorgoni* sono quasi identificate dai Greci.

ranyu in sing., un nome del figlio di Varuna o di Yama.

Di Saranyû pure, come Deità femminile, poco apprendemmo dagli Inni del Rig-Veda; e sebbene ci si debba guardar sempre dal mischiare le idee dei Rishi con quelle de' loro commentatori, bisogna confessare che nel caso di Saranyu a mala pena s'intenderebbe quel che si dice di essa dai Rishi, senza le spiegazioni date dagli scrittori recenti, quali Yâska, Śaunaka, ed altri. Il passo classico e spesso citato intorno Saranyu trovasi nel Rv. x. 17, 2: —

« Tvashtar fa uno sposalizio per la sua figlia, così dicendo il mondo intiero si riunisce; la madre di Yama, essendo sposata, la moglie del gran Vivasvat è perita ».

« Nascosero l'immortale lunge dai mortali; una facendone simile ad essa la dettero a Vivasvat. Ma essa partorì gli Aśvini quando ciò accadde, e Saranyû lasciò due coppie (1) addietro ».

Yâska (xiii. 10) spiega: « Saranyû, la figlia di Tvashtar, ebbe due gemelli da Vivasvat, il sole. Essa pose un'altra a lei simile in vece sua, cambiando la propria forma in quella di una cavalla, e fuggendo via. Vivasvat, il sole, prese del pari la forma di un cavallo, la seguì e l'abbracciò. Quindi ne nacquero i due *Aśvini*, e la sostituita *(Savarnâ)* partorì *Manu* ». Similmente Yâska stabilisce che i primi gemelli di Saranyû suppongonsi essere dagli etimologisti *Ma-*

(1) Una sola coppia, secondo il dott. Kuhn — *Giornale per la scienza comparata del linguaggio*, i. p. 441.

dhyama e *Madhyamika Vach*, dai mitologi *Yama* ed *Yamî;* ed aggiunge in fine, per ispiegare la disparizione di Saraṇyû, che la notte si dissipa quando sorge il sole. Quest'ultima osservazione, nonpertanto, si esplica o corregge dal commentatore (1), il qual dice che *Ushas*, l'Aurora, fu la moglie di Âditya, il sole, e che essa, e non la notte, sparisce al sorgere del sole.

Prima di procedere innanzi, aggiungerò alcuni particolari tolti dal *Brihaddevatâ* di Śaunaka. Egli dice che *Tvashṭar* ebbe una coppia di fanciulli, *Saraṇyû* e *Triśiras* (Trikephalos); che dette *Saraṇyû* a *Vivasvat*, e che essa partorì a lui *Yama* e *Yamî:* questi erano gemelli, ma *Yama* era il più vecchio dei due. Poi Saraṇyû fece una donna simile a lei, e le dette i fanciulli, e andò via. Vivasvat fu ingannato, e la sostituita *(Savarṇâ)* gli partorì un figlio, *Manu*, splendente al par del padre. In seguito *Vivasvat* scoperse il proprio inganno, ed assumendo egli stesso la forma di un cavallo, corse dietro a Saraṇyû, la quale divenne in modo speciale madre di *Nâsatya* e di *Dasra*, che sono chiamati i due *Aśvini*, o cavalieri.

È difficile dire quanto mai vi sia di antico e genuino in queste leggende, e quanto fosse dipoi inventato per esplicare certe frasi mitologiche che s'incontrano nel Rig-Veda.

(1) Samkshepato Bhâshyakâro «rtham nirâha. Âdityasya «Ushâ jâyâsa, sâdityodaye «ntardhiyate. — Egli è naturalmente possibile parlare dell'Aurora tanto come principio del giorno, quanto come fine della notte.

Saranyû, la donna dell' acqua (1), come figlia di *Tvasthar* (fattore), che è pur chiamato *Savitar* (creatore), *Viśvarûpa*, avente ogni forma (x. 10, 5) — come moglie di *Vivasvat* (anche detto *Gandharva*, x. 10, 4), — come madre di *Yama* — come nascosta dagl'immortali lunge dagli occhi dei mortali — come sostituita da un' altra moglie, e di più — come madre degli *Aśvini* — tutto questo è antico, e confermato dagl'Inni del Rig-Veda. Ma la leggenda di *Saranyû* e di *Vivasvat* che pigliano forma di cavalli, potrebbe intendersi semplicemente per una spiegazione del nome de' loro figli, gli *Aśvini* (equini *o* equites). La leggenda di *Manu* qual figlio di *Vivasvat* e di *Saranâ* potrebbe intendersi per una spiegazione de' nomi *Manu Vaivasvata*, e *Manu Sâvarni*.

Il prof. Kuhn identificò *Saranyû* colla greca *Erinys*. Io consento appieno a siffatta identificazione; vi era giunto da me indipendentemente, e noi discutemmo assieme il problema priachè fosse pubblicato il saggio del Dr. Kuhn. Ma il nostro accordo finisce al nome; e dopo consacrato, io spero, un esame accurato ed imparziale all' analisi del mio dotto amico, mi sento confermato piuttosto che scosso nella veduta che da prima accolsi sopra di *Saranyû*. Il prof. Kuhn, adottando per lo più le vedute del prof. Roth, spiega il mito nel modo seguente: — « *Tvashtar*, il creatore, apparecchia lo sposalizio per la sua figlia *Saranyû*,

(1) Nel lib. x. 10, 4, piglio *Gandharva* per *Vivasvat*, *Apyâ Yoshâ* per *Saranyû*, d'accordo con Sâyana, sebbene differisca dal professore Kuhn. Nell'ultimo verso *janitâ* non significa « padre », ma « creatore », e spetta a *Tvashtâ savitâ viśvarûpah*, il padre di *Saranyû*, o il creatore in generale nel suo carattere solare di *Savitar*.

ossia, la nuvola burrascosa (Sturmwolke) fugace, impetuosa, oscura, la quale nel principio di tutte le cose si lanciò nello spazio. Le dette a marito *Vivasvat*, lo splendido, il rilucente fra le altezze celestiali — giusta le recenti vedute, alle quali, per cagione di altre analogie, io non posso partecipare, — il Dio-sole istesso. La luce e l'oscurità nuvolosa producono due coppie di gemelli: primieramente, *Yama*, cioè, il gemello maschio, ed *Yamî*, il gemello femmina (parola che da sè medesima si suggerisce); secondariamente, i due *Aśvini*, i cavalieri. Ma dopo di ciò la madre sparisce, ossia, l'oscurità caotica, che agita la tempesta; gli Dei la nascondono, e essa lasciasi addietro due coppie. Rimane a *Vivasvat*, come sua moglie, solo una donna a lei simile, una donna anonima, da non potersi più oltre designare. La tradizione più recente (Vishṇu Purâṇa, p. 266) la chiama *Chhâyâ*, ombra, cioè, il mito non sa di alcun altra moglie a lui data ».

Fu ella questa l'originale concezione del mito? Fu *Saraṇyû* la nuvola-burrascosa, che nel principio di tutte le cose venne lanciata nello spazio infinito? È egli possibile formarsi una idea chiara di cotale ente, siccome descritto dai professori Roth e Kuhn? E se no, in qual modo scoprire l'idea originale dei *Saraṇyû*?

Non v'è che una via, io credo, per scoprire il significato originale di *Saraṇyû*, cioè, ricercare se gli attributi e gli atti peculiari a *Saraṇyû* sieno stati mai per avventura ascritti ad altre Divinità, di cui la natura sia meno oscura. La prima domanda quindi, che dobbiamo fare è questa: — « Evvi qualche altra Divinità che dicasi avere partorito gemelli? Vi è, ed è

Ushas, l'Aurora ». — Leggesi (iii. 39, 3) in un Inno che descrive il sorger del sole sotto l'usuale immagine di *Indra* conquistatore delle tenebre e che ricupera il Sole: —

« La madre dei gemelli ha partorito i gemelli; la punta della mia lingua cade, perciocchè ella avvicinasi; i gemelli che partorì pigliano forma — essi, i conquistatori delle tenebre, che sono giunti a piè del sole ».

Avremmo potuto indovinare dal testo istesso, anche senza l' aiuto del commentatore, che la « madre dei gemelli » qui ricordata è l'Aurora; ma egli è sicuro che il commentatore, eziandio, adotta questa veduta.

La dimanda successiva da farsi è: — « Havvi alcun' altra Divinità di cui si parli come di un cavallo, o piuttosto, come di una giumenta? » Vi è, ed è *Ushas*, l'Aurora. Il Sole, fuor di dubbio, spesso lo si ricorda come « cavallo (1) ». Ma l'Aurora eziandio non solo chiamasi « ricca di cavalli », e da questi si rappresenta tirata, ma essa medesima paragonasi ad un cavallo. Così, nel lib. i. 30, 29, e nel lib. iv. 52, 2 (2), l'Aurora è rassomigliata ad una giumenta, e nell' ultimo squarcio la si nomina al tempo stesso « amica degli *Aśvini* ». Nel Mahâbhârata (Âdiparva, 2, 599) la madre degli Aśvini si dice avere la forma di una giumenta, vaḍavâ (3).

Per la qual cosa, qui abbiamo una coppia, il Sole e l'Aurora, che ben potrebbero rappresentarsi nel lin-

(1) M. M. *Mitologia comparata*, p. 82.
(2) áśve ná chitre arushi, o meglio, ásveva chitre.
(3) *Giornale* di Kuhn, i. 523.

guaggio leggendario, come aventi preso la forma di un cavallo e di una giumenta.

L'ultima domanda da farsi è questa: — « Quali potrebbero chiamarsi figli di lei? » — e per rispondervi in modo soddisfacente, sarebbe necessario discutere alquanto appieno il carattere di un ordine intiero delle Divinità vediche. È importante l'osservare parlarsi dei figli di *Saraṇyû* siccome di gemelli. L'idea dei poteri gemelli è una delle idee più fertili nella mitologia antica: molti dei più notevoli fenomeni della natura dagli antichi si compresero sotto questa forma, e nella loro fraseologia mitologica se ne parlò come di fratello e sorella, di marito e moglie, di padre e di madre: il Panteon vedico in special guisa è pieno di Divinità, le quali sono sempre introdotte in duale, e trovano la loro spiegazione nel palpabile dualismo della natura, il Giorno e la Notte, l'Aurora ed il Crepuscolo, la Mattina e la Sera, l'Estate e l'Inverno, il Sole e la Luna, la Luce e l'Oscurità, il Cielo e la Terra. Queste sono tutte concezioni dualistiche o correlative. Le due si concepiscono come una sola, come spettanti l'una all'altra; anzi, qualche volta condividono il nome medesimo. Così troviamo *Ahorâtre* (1)

(1) Potrebbe farsi una distiuzione fra *ahorâtraḥ*, o *ahorâtram*, il tempo del giorno e della notte unitl, un νυχθήμερον, che è masc. o neut, ed *ahorâtré*, il composto duale di *ahan* giorno, e *râtrî* notte, significante il giorno e la notte nel modo che spesso sono insieme invocati. Questo composto lo piglio come femm., sebbene non potendo incontrarsi che nel solo duale, potrebbe anche essere preso per un neutro, appunto come si pratica nel commentario a Pâṇini, ii. 4, 28, 29, ma non da Pâṇini medesimo. Così nell'A. V. vi. 128, 3, *Ahorâtrâbhyâm*, siccome adoperato nel duale, non significa « due volte 24 ore », ma bensì « giorno e notte », ap-

(non nel Rig-Veda), giorno e notte, e puranche *Ahanî* (i. 123, 7), i due giorni, cioè il giorno e la notte: troviamo *Ushâsânâktâ* (i. 122, 2), aurora e notte, ma anche *Ushâsau* (i. 188, 6), le due aurore, cioè aurora e notte: evvi *Dyâvâprithivî*, cielo e terra (i. 143, 2), *Prithividyâvâ*, terra e cielo (iii. 46, 5) ma anche *Dyâvâ* (iii. 6, 4): invece di *Dyâvâprithivî*, altri composti quali *Dyâvâkshâmâ* (iii. 8, 8), *Dyâvâbhûmî* (iv. 55, 1), son del pari insieme accozzati nel testo, *Dynniśâu*, giorno e notte, nel commentario (iii. 55, 15). Ora fintantochè debbasi trattare con siffatti nomi quali i sopraesposti, poco dubitare si può intorno al significato delle lodi date a loro, o degli atti che narransi avere compiuto: se il Giorno e la Notte, o il Cielo e la Terra lodansi come sorelle, anzi come sorelle gemelle, a mala pena ci è ancor lecito chiamare questo un linguaggio mitologico, sebbene al certo possa essere un principio di mitologia. Così leggiamo, i. 123, 7:

« L'una se ne va, l'altra vien presso, le due *Ahan* (Giorno e Notte) passeggiano assieme. L'una delle due vicine creò l'oscurità nel segreto, l'Aurora fuor si slanciò entro il suo carro splendente ».

punto nel modo che *sûryâchandramasâbhyâm* immediatamente dopo, significa « sole e luna ». Lo stesso dicasi per l'A. V. x, 7, 6; 8, 23; Chând. Up. viii. 4, 1; Manu, 1, 65; e per altri passi citati da Boehtlingk e da Roth alla detta voce. In ciascuna di queste il significato « due nictimeron » sarebbe del tutto male appropriato. Che *ahorâtre* si considerasse qual fem. fin dal tempo del Vâjasaneyisanhitâ lo mostra un passo (xiv. 30) in cui le *ahorâtre* sono chiamate *adhipatnî*, le due signore. *Ahorâtre* non s'incontra nel Rig-Veda. *Ahorâtrâni* s'incontra una volta nel lib. 10°. Un passo citato da Boethlingk e Roth dal Rig-Veda, dove dicesi che *ahorâtrâh* si trova come masc. plur., non appartiene per nulla al Rig-Veda.

i. 185, 1: « Quale delle due è prima, quale è l'ultima? Dove son esse nate, o voi poeti? Queste due sostengono ogni cosa che esiste, le due *Ahan* (giorno e notte) girano attorno come ruote (1)?

Nel iv. 55, 3, si parla dell'aurora e della notte (*Ushâsânâktâ*) come distinte dalle due *Ahan* (Giorno e Notte).

Nel v. 82, 8, *Savitar*, il sole, dicesi passeggiare dinanzi ad esse.

Nel x. 39, 12, la figlia del Cielo, cioè l'Aurora, e le due *Ahan*, il Giorno e la Notte, diconsi esser nate quando gli *Aśvini* attaccano i cavalli al loro carro.

In una maniera consimile le *Dyâvâprithivî*, il Cielo e la Terra ricordansi come sorelle, come gemelle, come abitatrici della medesima casa (i. 159, 4), ecc.

Egli è chiaro, nulladimeno, che invece di invocare l'aurora ed il crepuscolo, il mattino e la sera, il giorno e la notte, il cielo e la terra pei loro nomi genuini, e come femminili, era possibile, anzi naturale, parlare della luce e dell'oscurità siccome potenze mascoline, e invocare l'autore della luce e dell'oscurità, gli apportatori del giorno e della notte come esseri personali. E così troviamo corrispondenti alla prima coppia un numero di Divinità correlative aventi a comune molte delle caratteristiche della prima coppia, ma che assumono una mitologica esistenza indipendente.

Le meglio note sono gli *Aśvini*, di cui sempre parlasi in duale. Sia che *aśvin* significhi possessore di cavalli, cavaliere, ovvero discendente di *Aśva* (2), il Sole, o di *Aśvâ* l'Aurora, egli è certo che la conce-

(1) O come cose appartenenti ad una ruota, razzi, ecc.
(2) Cfr. Kriśâśvinah, *Pâṇ*, iv. 2, 66.

zione medesima sta sotto al loro nome ed ai nomi del Sole e dell'Aurora, allorchè sono invocati come cavalli. Il Sole si riguardò come un corridore, e del pari l'Aurora, quantunque in un minor grado, e così furono riguardati anche i due poteri, come personificati nel venire e nel partirsi di ciascun giorno e di ciascuna notte, e rappresentati quali attori principali in tutti gli avvenimenti dell'azione diurna. Per quanto vaga sia questa idea, appunto per siffatta ragione, io credo, non sfuggisse ai recenti commentatori tutta l'indole più genuina dei due *Áśvini*. Yâska, nel xii lib. del suo *Nirukta*, allorchè splega le Divinità del cielo, comincia dai due *Áśvini*. Essi vengono primi, egli dice, di tutti gli Dei celesti, essi giungono innanzi il levar del Sole. Il loro nome esplicasi nel consueto modo fantastico dei commentatori indiani. Sono chiamati *Áśvini*, dice Yâska, dalla radice *aś*, compenetrare; perciocchè l'uno compenetra ogni cosa coll'umidità e l'altro colla luce. Parimente cita *Aurṇavâbha*, il quale deriva *Áśvin* da *aśva*, cavallo. Ma chi sono questi *Áśvini?* dimanda. « Taluno, ei replica, dice che sono il cielo e la terra, altri il giorno e la notte, altri il sole e la luna; e le leggende sostengono fossero due re virtuosi ».

Consideriamo in ultimo il tempo in cui gli *Áśvini* appariscono. Yâska lo pone dopo la mezzanotte, allorchè la luce comincia gradatamente a contrastare la oscurità della notte; lo che s' accorda perfettamente colle indicazioni che trovansi nel Rig-Veda, dove gli *Áśvini* appariscono innanzi l'Aurora, « allorquando la Notte lascia la sorella sua, l'Aurora, allorquando la oscurità cede il luogo allo splendore (vii. 71, 1) »: o

« allorquando una candida vacca si colloca fra le splendenti vacche (x. 61, 4, e vi. 64, 7) ».

Yâska pare assegni all'uno il soggiogare la luce coll'oscurità, all'altro il soggiogare la oscurità colla luce (1). Quindi Yâska cita parecchi versi a provare che i due *Aśvini* sono congiunti (quantunque l'uno viva nel cielo e l'altro nell'aria, dice il commentatore), che essi sono invocati assieme, e che essi ricevono le stesse offerte. « Voi passeggiate durante la notte come due negre capre (2). Quando, o *Aśvini*, verrete voi qui alla volta degli Dei ? »

A fin di provare, nulladimeno, che gli *Aśvini* sono parimente esseri distinti, aggiungesi un altro mezzo verso, In cui l'uno si chiama *Vâsâtya* (non *Nâsatya*), figlio della Notte, l'altro « figlio dell'Aurora ».

Più versi sono poi citati dal Rig-Veda — quelli citati innanzi provenendo da una diversa sorgente — dove gli *Aśvini* sono chiamati *ihéhajâtâu* « nati qua e là », ossia in sedi opposte, o nell'aria e nel cielo. L'uno è *jishṇu*, vittorioso, colui che impera nell'aria; l'altro è *subhaga*, felice, il figlio di *Dyu* o il cielo, e qui identificato con *Âditya*, il sole. Di più: « Sveglia i due

(1) Le parole di Yâska sono oscure, nè il commentatore trae da esse molta luce. « Tatra yat tamo nupravishṭam jyotishi tadbhâgo madhyamah, tan madhyamasya rûpam. Yai jyotis tamasy anupravishṭam tadbhâgam tadrûpam âdityaḥ (sic). Tâv etau madyamottamâv iti svamatam âchâryasya ». *Madhyama* potrebbe intendersi per *Indra* — *Uttama* per *Âditya*; ma in quel caso l'*Aśvin* primitivo sarebbe *Âditya* il sole, e l'*Aśvin* ultimo, *Indra*. Il Dr. Kuhn (l. c. p. 442) piglia *madyama* per *Agni*.

(2) *Pelvau* spiegasi con *mesha*, non con *megha*, siccome si determinò dal Dr. Roth. — Cfr. il *Rv*. x. 39, 2, ajâ iva.

che apprestano i loro carri nel mattino! Aśvini, venite qua per una bevanda di questo Soma ».

In ultimo: « Sacrifica per tempo, saluta gli Aśvini! Il sacrificio agli Dei non è convenevole farlo nella sera. Anzi, qualcuno da noi diverso sacrifica e li porta via. Il sacrificatore che viene primo è più gradito ».

Il tempo degli Aśvini supponesi da Yâska essere intorno al levar del sole; in quel tempo altri Numi sorgono ed esigono le proprie offerte, e prima di tutti *Ushas*, l'aurora (1). Qui daccapo, si fa una distinzione fra l'aurora dell'aria (che si enumerava nei due libri precedenti insieme alle altre divinità medio-aeree), e l'aurora del cielo, distinzione la quale riesce difficile a intendersi. Perocchè sebbene nel verso che dicesi particolarmente diretto all'aurora dell'aria essa dicasi apparire nella metà orientale dei *rajas*, *rajas* che Yâska ritiene significare a mezz'aria, pure ciò a mala pena avrebbe potuto costituire una reale distinzione nelle menti dei poeti originali. « Questi raggi dell'aurora produssero una luce nella metà orientale della volta celeste; adornano sè medesimi di splendore, siccome uomini forti che sguainano le loro spade; le splendenti vacche si avvicinano alle madri (della luce, *bhâso nirmätryaḥ*) ».

Prossima pel tempo è *Sûryâ*, una *Sûrya* femminile, cioè il « sole » come un femminile, o, giusta il commentatore, l'« aurora » daccapo sotto un nome diverso. Nel Rig-Veda eziandio, l'Aurora è detta la « moglie di *Sûnya* (sûryasya yôshâ, vii. 75, 5) » e gli Aśvini chiamansi talvolta i « mariti di *Sûryâ* (Rv. iv. 43, 6) ».

(1) *Rv.* i. 46, 14: yuvóḥ ushā́ḥ ánu sríyam párijmanoḥ upá acharat.

Narrasi in un Brâhmaṇa che « *Savitar* dette *Sûryâ* (la sua figlia?) al re *Soma* o a *Prujâpati* ». Il commentatore spiega che questo *Savitar* è il « sole », *Soma* la « luna », e *Sûryâ* il « lume di luna » che viene prima del sole. Locchè nullameno sembra un tantino fantastico, e decisamente sa di recente mitologia.

Prossima pel tempo segue *Vṛishâkapâyi*, la moglie di *Vṛishâkapi*. Chi sia, è dubbiosissimo (1). Il commentatore dice che essa è la moglie di *Vṛishâkapi* e che *Vṛishakapi* è il « sole », chiamatò così perchè « avviluppato da nebbia (avaśyâvân, *o* avaśyâyavân). Molto probabilmente (2) *Vṛishâkapâyi* non è che un altro concepimento o nome dell'aurora, siccome moglie del sole, la quale attrae o beve i vapori della terra. Dicesi essere suo figlio *Indra*, sua figlia *Vâch*, intesa qui pel tuono (?), genealogia che poco s'accorda col resto dell'Inno donde il nostro verso è preso, e dove *Vṛishâkapâyi* è piuttosto la moglie che la madre di Indra. I suoi bovi sono le nubi di vapore che Indra inghiotte nel modo che potrebbe dirsi « il sole consumare i vapori della mattina ». Egli è difficile, veggendo il nome di *Vṛishâkapâ*, non pensare ad *Erikapaeos*, nome orfico di *Protogonos*, e sinonimo di *Phanes*, *Helios*, *Priapos* e *Dionysos*; ma il concepimento originario di *Vṛishakâpi* (*vṛishan*, toro, irrigatore; *kapi*, scimmia o tremulo) non è molto più chiaro di quello d'*Erikapaeos*, e si spiegherebbe soltanto *obscurum per obscurius*.

Ultima in ordine fra le divinità del mattino è la

(1) Giusta il Dr. Kuhn, il crepuscolo della sera, *l. c.* p. 441, ma senza prova.

(2) Questa è l'opinione di Durga, che parla di Ushas, vṛishâkâpayyavasthâyâm.

Saranyû nostra, spiegata semplicemente come « aurora », e seguita da *Savitar*, il cui tempo dicesi essere, quando il cielo è sgombro di oscurità e coperto di raggi.

Non ci abbisogna seguire più oltre il catalogo sistematico dei Numi nel modo che Yâska ce lo dà. Egli è chiaro ch'esso conobbe il giusto luogo dei due Aśvini, e che pose l'attività di uno al principio esatto del giorno e poi quella dell'altro al principio esatto della notte. Li tratta come gemelli, nati assieme nel primo crepuscolo.

Nullameno, Yâska non deve considerarsi per un'autorità, eccetto se possa provarsi d'accordo cogl'Inni del Rig-Veda, a cui noi adesso ritorniamo.

L'idea preponderante nel concepimento degli Aśvini negl'Inni del Rig-Veda, è quella di correlazione, la quale, come vedemmo, essi parteggiano a comune con Divinità gemelle, quali il cielo e la terra, il giorno e la notte, ecc. Quell'idea, senza dubbio, si modifica secondo le circostanze; gli Aśvini sono fratelli, il cielo e la terra sorelle. Ma se rimuoviamo queste larve esterne, troveremo al di là di queste, e al di là di alcune altre larve, gli stessi attori, la natura nel doppio aspetto del quotidiano cangiamento — mattina e sera, luce e oscurità — aspetti i quali possono allargarsi in quelli della primavera e del verno, della vita e della morte; anzi, anche in quelli del bene e del male.

Innanzi di lasciare gli Aśvini per ricercare altri gemelli ed in ultimo per ricercare la madre dei gemelli *Saranyû*, l' Inno seguente può aiutarci ad imprimere nelle nostre menti il duale carattere di questi *Dioscuri* indiani.

« Somiglianti a due pietre (1) voi vi fate sentire per un medesimo oggetto (2). Voi siete simili a due falconi che si lanciano verso un albero che ha un nido (3); simili a due sacerdoti che recitano le loro preghiere ad un sacrificio; simili a due messaggeri di una casata richiesti in molti luoghi ». (1.)

« Giungendo presto, come due eroi sui loro carri, come capri gemelli, voi venite a lui che vi ha scelto; simili a due donne, belle pel corpo; simili al marito ed alla moglie, saggi fra mezzo la loro gente! » (2.)

« Simili a due corna, venite primieramente verso di noi; simili a due unghie di cavallo che rapide si lanciano; simili a due uccelli, voi risplendenti, ogni dì venite qua; simili a due cocchieri (4), o voi fortissimi! » (3.)

« Simili a due navi, traghettateci; simili a due gioghi, simili a due spazi di una ruota, simili a due razzi, simili a due quarti di ruota, simili a due cani, che non danneggiano le nostre membra; simili a due armature, proteggeteci contro la distruzione! » (4.)

« Simili a due venti, simili a due tempeste, il vostro moto è eterno; simili a due occhi, rivolgete la

(1) Usate ai sacrifici per istiacciare e cavare il sugo della pianta Soma.

(2) *Tàdidàrtham* si adopra quasi avverbialmente nel senso di « per lo scopo medesimo ». Così il *Rv.* ix. 1, 5, « Venghiamo a vedere ogni giorno per lo scopo medesimo ». Rispetto a *jar*, lo piglio nel significato usuale di « suonare, fare un rumore », e specialmente di « glorificare ». Le pietre per cavare il Soma sono di frequente ricordate come se esse medesime glorificassero, mentre sono maneggiate dai sacerdoti (v. 37, 2).

(3) *Nidhi*, in origine « quello in cui è posto qualche cosa », di poi « un tesoro ».

(4) Rathyâ. Cfr. v. 76, 1.

vostra vista verso di noi! Simili a due mani, molto utili al corpo; simili a due piedi, conduceteci alla salute! » (5.)

« Simili a due labbra che dolce parlano nella bocca; simili a due poppe, nutriteci acciò possiamo vivere. Simili a due narici, come custodi del corpo; simili a due orecchie, siate disposti ad ascoltarci! » (6.)

« Simili a due mani, che insieme costringono la nostra forza; simili al cielo e alla terra, cacciate unitamente le nubi. O Aśvini, affilate questi canti che aspirano a voi, come una spada è affilata dalla cote! » (7.)

Somigliante agli Aśvini, i quali nei tempi recenti distinguonsi coi nomi di *Dasra* e *Nasâtya*, troviamo un'altra coppia di Numi, *Indra* ed *Agni*, invocati assieme in duale, *Indrâgnî*, ma del pari com'*Indra* = i *due Indra*, e com'*Agnî* = i *due Agni* (vi. 60, 1), appunto come il cielo e la terra diconsi i *due cieli*, e gli Aśvini i *due Dasri* o i *due Nasatyi*. — Indra è il Dio del cielo splendente, Agni il Dio del fuoco, ed ognuno di essi ha la sua distinta personalità; ma quando invocati uniti, diventano potenze correlative e si concepiscono come una sola Divinità congiunta. È assai curioso che in un passaggio siano assolutamente chiamati *aśvini* (1) (i. 109, 4), e dividano parecchi altri attributi a comune cogli Aśvini. Sono detti fratelli, sono detti gemelli; e nel modo che gli Aśvini si chiamarono *ihehajâte*, nati qua e là, cioè in sedi opposte, in Oriente ed in Occidente, o nel cielo e nell'aria, così Indra ed Agni, quando assieme invocati, sono detti *ihehamâtarâ*,

(1) Il Dr. Kuhn, *l. c.* p. 450, cita questo passaggio ed altri, da cui egli pensa apparire che *Indra* si suppose nato da un cavallo (x. 73, 10), e che *Agni* si chiamasse effettivamente il *cavallo* (ii. 35, 6).

quelli di cui le madri sono qua e là (vi. 59, 2). Gli attributivi, che a comune partecipano cogli Aśvini, sono *vṛishanâ*, tori, o datori di pioggia (1); *vṛitrahaṇâ*, distruttori di *Vṛitra* (2), o delle potenze delle tenebre; *śambhuvâ* (3), datori di felicità; *supâṇi*, dalle buone mani; *vilupâṇi*, dalle forti mani; (4); *jenyâvasâ*, di genuina ricchezza (5). Malgrado però queste somiglianze, non deve supporsi che Indra ed Agni assieme siano una mera ripetizione degli Aśvini. Sonovi certi epiteti costantemente applicati agli Aśvini (*śubhaspatî*, *vajinîvasû*, *sudânû*, ecc.), i quali, per quanto io so, non si applicano a Indra e ad Agni uniti, e viceversa (*sadaspatî*, *sahurî*). Inoltre, sonovi certe leggende costantemente narrate degli Aśvini, in particolar guisa nel loro carattere di protettori dell'inerme e del moriente, di resuscitatori dalla morte, cose che non furono trasferite a Indra e ad Agni. Pure, come per non lasciare dubbio alcuno, in ogni caso che Indra combini in alcuna delle sue geste con alcuna di quella degli Aśvini o dei Nâsatyas, un poeta vedico adopera il composto *Indra-Nasatyau*, Indra e Nâsatya, il quale composto, a cagione del duale che segue, non può spiegarsi per « Indra e i due Aśvini » ma semplicemente per « Indra e Nâsatya ».

Oltre la coppia degli *Indrâgni*, se ne trovano alcune altre, sebbene meno notevoli, egualmente continenti la

(1) Agni ed Indra, i. 109, 4; gli Aśvini, i. 112, 8.
(2) Indra ed Agni, i. 108, 3; gli Aśvini, viii. 8, 9 (vritrahantamâ).
(3) Indra ed Agni, vi. 60, 14; gli Aśvini, viii. 8, 19; vi. 62, 5.
(4) Indra ed Agni, supâṇi, i. 109, 4; gli Aśvini, vilupâṇi, vii. 73, 4.
(5) Indra ed Agni, viii. 38, 7; gli Aśvini, vii. 74, 3.

idea dualistica degli Aśvini, cioè *Indra* e *Varuṇa* — *Indra* e *Vishṇu* — e più importante d'ognuna, *Mitra* e *Varuṇa*. Invece d'*Indra-Varuṇa*, troviamo di nuovo *Indrâ* (1), i due Indra, e *Varuṇâ*, i due Varuna (iv. 41, 1). Sono chiamati *sudânû* (iv. 41, 8); *vrishaṇâ* (vii. 82, 2); *śambhû* (iv. 69, 7); *mahâvasû* (vii. 82, 2). *Indra-Vishṇû* sono veramente chiamati *Dasrâ*, nome usuale degli Aśvini (vi. 69, 7). Ora è chiaro che per *Mitra* e *Varuṇa* s'intende il « giorno e la notte ». Si paragonano essi eziandio a cavalli (vi. 67, 4), e dividono certi epiteti a comune cogli Dei-gemelli, *sudânû* (vi. 67, 2), *vrishaṇau* (i. 151, 2). Ma il carattere loro assume una distinzione molto più grande, e quantunque palesemente potenze fisiche nel lor primo concepimento, sollevansi a potenze morali di gran lunga superiori sotto questo aspetto agli *Aśvini* e all'*Indrâgni*. La loro fisica natura si scorge in un Inno del *Vasishṭha* (vii. 63):

« Il Sole, comune a tutti gli uomini, il felice, l'onniveggente sorge fuori; l'occhio di Mitra e di Varuṇa il rilucente; colui che avviluppa l'oscurità, simile ad una pelle ».

« Ei si avanza, il vivificatore degli uomini, il grande, ondeggiante splendore del Sole; desioso volgere attorno la medesima ruota che il suo cavallo *Etaśa* trascina, attaccato al carro ».

« Lampeggiando, sorge dal grembo dell'Aurora, lodato dai cantori, egli, il mio Dio Savitar, camminò fuori (2), colui che non fallisce mai la via stessa ».

« Ei si avanza, lo splendore del cielo, l'ampio-veggente, il lunge-mirante, l'errabondo lampeggiante; di

(1) Come nel lat. *Castores et Polluces*, invece di *Castor et Pollux*.
(2) *Chad* come *scandere*, non come *scondere*.

sicuro, vivificati dal Sole, gli uomini vanno alle loro faccende e al loro lavoro ».

« Laddove gl'Immortali fecero per lui una via, qui egli ne segue il passo, innalzandosi come un falcone. Noi vi adoreremo, Mitra e Varuṇa, quando il Sole sia sorto, con lodi ed offerte ».

« Spanderete, Mitra, Varuṇa e Aryaman il favor vostro su di noi e sul nostro parentado? Sarà a noi tutto piano e facile? Proteggeteci sempre colle vostre benedizioni! »

Il carattere etico e divino di Mitra e di Varuṇa più chiaro si manifesta nell'Inno seguente (vii. 65):

« Quando il Sole è sorto, io vi chiamo cogl'inni, Mitra e Varuṇa, pieni di santa forza; voi di cui la imperitura divinità è la più antica, che vi muovete per la vostra via colla conoscenza di ogni cosa ».

« Imperocchè questi due sono gli spiriti viventi fra i Numi; son essi signori: rendete fertili i nostri campi. Possiamo noi venire a voi, Mitra e Varuṇa, laddove essi nutrono i giorni e le notti! »

« Essi sono ponti fatti di molte funi posti a traverso l'iniquità, difficili a trapassarsi dai mortali nemici. Concedeteci passare, Mitra e Varuṇa, sulla vostra via di rettitudine, a traverso il peccato, siccome una nave a traverso le acque ».

Ora se noi investighiamo chi potesse originariamente concepirsi come padre di tutte queste Deità correlative, facile intender si può che debb'essere stato qualche supremo Potere non implicato nelle rivoluzioni quotidiane del mondo, quale, per esempio, il cielo, concepito come padre di tutte le cose, o qualche altra Divinità anche più astratta, quale *Prajâpati*, il signore

della creazione, o *Tvashṭar*, il formatore, o *Savitar*, il creatore. La loro madre all'incontro, debb'essere la rappresentante di qualche luogo in cui i Gemelli s'incontrano, e da cui essi sembrano scaturire assieme nella loro carriera diurna. Questo luogo può essere o l'aurora, o il crepuscolo notturno, il levar del sole, o il tramonto, l'Oriente o l'Occidente, cose tutte concepite non come pure astrazioni, ma come enti misteriosi, come madri, come potenze continenti entro sè medesime l'intiero mistero della vita e della morte, così recato visibilmente dinanzi gli occhi degli adoratori cogitabondi. L'aurora, che per noi è soltanto una bella veduta, fu per lo spettatore e pensatore primitivo il problema di ogni problema. Era un paese ignoto da cui sorgevano ciascun dì quei brillanti emblemi di un Potere divino che lasciarono nella mente dell'uomo la prima impressione e il primo sentore di un altro mondo, di un Potere supremo, di ordine e di sapienza. Quello che noi semplicemente chiamiamo « levar del sole », recò dinanzi i loro occhi ogni giorno l'enimma di tutti gli enimmi, l'enimma dell'esistenza. I giorni di loro esistenza scaturirono da quel nero abisso che ciascun dì pareva animato di luce e di vita. La giovinezza, la virilità, la vecchiezza loro, tutte furono ai poeti vedici dono di quella Madre celestiale che appariva lucente, giovane, immutabile, immortale ogni mattina, mentre ciascuna cosa pareva invecchiare, mutare, calare, ed alla fine tramontare, nè ritornare mai più. Fu colà, in quella camera splendente che, siccome dissero i loro poeti, le mattine ed i giorni si alternarono, ovvero, sotto una immagine diversa, dove il mattino ed i giorni furono nutriti (x. 37, 2; vii. 65, 2), dove la

vita o il tempo filavansi (i. 113, 16). Fu colà che il mortale bramò andarsene ad incontrare Mitra e Varuṇa. L'intiera teogonia e filosofia del mondo antico pose suo centro nell'Aurora, la madre degli Dei splendenti, del Sole nei suoi vari aspetti, del mattino, del giorno, della primavera; essa medesima brillante immagine e figura dell'immortalità.

Naturalmente è impossibile entrare appieno in tutti i pensieri ed i sentimenti che traversarono le menti dei poeti primitivi quand'essi formarono i nomi di quel lontanissimo Oriente, donde anche la prima aurora, il sole, il giorno, la loro propria vita parvero scaturire. Una vita novella scintillò ogni mattina dinanzi gli occhi loro, e le fresche brezze dell'aurora giunsero ad essi, simili a salutazioni spinte a traverso le soglie dorate del cielo, dalle distanti regioni al di là dei monti, al di là delle nuvole, al di là dell'aurora, al di là del « mare immortale che qui ci condusse ». Parve a loro l'Aurora aprire le dorate imposte acciò passasse il Sole in trionfo, e mentre quelle imposte erano aperte, i loro occhi e le loro menti si sforzarono nella loro propria maniera infantile penetrare oltre i limiti di questo mondo infinito. Quell'aspetto silenzioso risvegliò nella mente umana il concetto dell'Infinito, dell'Immortale, del Divino, e i nomi dell'Aurora divennero naturalmente i nomi delle potenze più sublimi. *Saraṇyû*, l'Aurora, si chiamò « madre del Giorno e della Notte », « madre di Mitra e di Varuṇa », rappresentazioni divine della luce e dell'oscurità, « madre di tutti gli Dei risplendenti (i. 113, 19) »; « faccia di *Aditi* (i. 113, 19) (1) ».

(1) *Rv.* viii. 25, 3: tá mâtá—mahí jajàna, Aditiḥ. — Cfr. viii. 101, 51; vi. 67, 4.

Ora, qualunque siasi il significato etimologico di *Aditi* (1), egli è manifesto connettersi all'Aurora — rappresentare quello che è al di là dell'Aurora, e che essa venne innalzata ad un emblema del Divino e dell'Infinito. *Aditi* nomasi *nâbhir amritasia* (umbilicus immortalitatis), il vincolo che lega l'immortale ed il mortale. Così il poeta esclama (i. 24, 1): « Chi ci ritornerà alla grande *Aditi* (all'Aurora, o meglio, a colei donde venimmo), affinchè io possa vedere il padre e la madre? » *Âditya*, letteralmente « il figlio di Aditi », diventò il nome non soltanto del Sole, ma bensì di un ordine di sette Dei (2), e degli Dei in generale. Rv. x. 63, 2: « Voi Iddii che siete nati di Aditi, dall'acqua, che siete nati dalla terra, udite qui la mia chiamata ». Imperocchè ciascuna cosa viene da Aditi, la si dice non solo « madre di Mitra, di Varuṇa, di Aryaman e degli Âdityas », ma del pari, in un modo confuso, « madre dei Rudras (tempeste), figlia di Vasus, sorella degli Âdityas (3) ». « Aditi è il cielo (4), Aditi è l'aria, Aditi è la madre, il padre, il figlio; tutti gli Dei sono Aditi, e le cinque tribù; Aditi è ciò che è nato, Aditi quello che nascerà (5) ». Nei tempi più vicini essa è la madre di tutti gli Dei (6).

In un saggio sopra la mitologia comparata, pub-

(1) Boehtlingk e Roth derivano *aditi* da *a* e *diti*, e *diti* da *dâ* o *do*, mozzare; quindi letteralmente l'*Infinito*. Ciò è dubbio, ma ignoro una migliore étimologia.

(2) *Rv.* ix. 114, 3: Devâḥ Âdityáḥ yé saptá.

(3) *Rv.* viii. 101, 15.

(4) Cfr. *Rv.* x. 63, 3.

(5) *Rv.* i. 89, 10.

(6) V. Boehtlinck e Roth, a qu. v.

blicato nei « Saggi di Oxford » del 1856, io raccolsi un numero di leggende (1) che originalmente si raccontarono intorno l'Aurora. Neppur una delle interpretazioni ivi proposte, fu mai, per quanto mi sappia, contraddetta con fatti o con argomenti. Le difficoltà affacciate da persone dotte quali Curtius e Sonne, spero averle remosse mediante una completa esposizione delle mie vedute. La difficoltà che io medesimo ho più vivamente sentita, si è il carattere monotono delle leggende dell'aurora e del sole. « Tutto è egli l'Aurora? Tutto è egli il Sole? » Questa interrogazione me la son fatta a me stesso molte fiate pria che mi fosse da altri diretta. Se poi colle notazioni sulla posizione elevata tenuta dall'aurora nella filosofia involontaria del mondo antico, riuscii a rimuovere in parte quella obbiezione, non potrei affermarlo, ma sono costretto a dire che le mie proprie ricerche mi condussero ogni sempre all'aurora ed al sole, siccome ritornello principale dei miti della stirpe ariana.

Oggi non aggiungerò che un esempio pria di ritornare al mito di *Saraṇyû*. Vedemmo in qual modo molti nomi di varie Divinità si presero da una sola e medesima radice, *dyu* o *div*. Io credo che la radice *ah* (2), la quale in sanscrito produsse *Ahanâ* (Aghnyâ, cioè

(1) Eos, Tithonos; Kephalos, Prokris, Eos; Daphne, Apollo; Urvaśî, Purûravas; Orpheus, Eurydice; Charis, Eros.

(2) La radice *ah* si connette colla radice *dah*, da cui *Daphne* (cfr. *aś*, da cui *aśru* e *daś*, da cui δάκρυ). Curtius ricorda la forma tessala δαύχνη per δάφνη (*Etim. gr.* ii. 68). Ammette la mia spiegazione del mito di Dafne siccome Aurora, ma dice: « Almen si potesse vedere perchè l'Aurora fu cangiata in lauro! Non è forse ciò per una mera omonimia? L'Aurora si chiamò δάφνη, l'abbruciante,

Ahnyâ), l'Aurora, *ahan* e *ahar* (1), giorno, fornisse del pari il germe di *Athênê*. Primieramente, riguardo alle lettere, si sa che l'*h* sanscrita di frequente è una esponente neutrale delle aspirate molli gutturali, dentali e labiali. *H* è gutturale, come in *arh* ed *argh*, *ranh* e *rangh*, *mah* e *magh*. È dentale come in *vriḥ* e *vṛidh*, *nah* e *naddha*, *saha* e *saddha*, *hita* invece di *dhita*, *hi* (imperativo) e *dhi*. È labiale come *grah* e *grabh*, *nah* e *nâbhi*, *luh* e *lubh*. Restringendo la nostra osservazione al mutamento di *h* e *dh* o *vice versa*, troviamo anzitutto nei dialetti greci variazioni quali *ór-nichos* ed *órnithos*, *ichma* ed *ithma* (2). In secondo luogo la radice *ghar* o *har*, che nel sanscrito ci dà *gharma*, calore è di certo il greco *ther* che dà *thermós*, caldo (3). Se si obietti che questo proverebbe soltanto il mutamento dell'*h* sansc. nella gr. *th* (ϑ) come iniziale, non come finale, possiamo appellarcene al sanscrito *guh*, nascondere, il gr. *heúthō*; fors' anche al

e così eziandio il lauro, siccome legno che facilmente brucia; le due, giusta l'uso, si supposero essere una sola ». V. *Elim. mitol.*, p. 250, 20; δαυχμόν εὔκαυστον ξύλον; Esichio, δαυχμόν ἔγκαυστον ξύλον δάφνης (l. εὔκαυστον ξύλον, δάφνην, Ahrens, *Dial. Græc.* ii. 532). Legerlotz nel *Giornale* di Kuhn, vii. 292.

(1) Ἀχιλλεύς, è egli l'eroe mortale solare *Aharyu?* Il mutamento della *r* in *l* comincia nel sansc. *Ahalyâ*, che da Kumârila spiegasi per la « Dea della notte, amata e distrutta da Indra » (*V. M. M. Storia della letteratura sanscrita*, p. 530). Giacchè Indra chiamasi *ahalyâyai jâraḥ*, egli è più probabile che per essa s'intendesse l'Aurora. *Leuke*, l'isola dei beati, la dimora degli eroi dopo morte, nominasi *Achillêa*. V. *Schol. Pind. Nem.* 4, 49. JACOBI, *Mitologia*, p. 12. Ἀχαιός potrebb'essere *Ahasya*, ma *Achîvus* accenna ad altra direzione.

(2) Cfr. MEHLHORN, *Gramm. gr.* (in ted.), p. 111.

(3) V. CURTIUS, *Etim. gr.*, ii. 79.

sansc. *rah*, remuovere, il gr. *lath* (1). Nella stessa guisa quindi la radice *ah*, che nel gr. apparirebbe regolarmente come *ach*, potrebbe pure aver qui assunto la forma di *ath*. Rispetto alla terminazione, è la medesima che si trova in *Selênê* il sansc. *ânâ*: per la qual cosa *Athênê*, sin quanto le lettere il concedono, corrisponderebbe al sansc. *Ahânâ*, la quale è una ben lieve diversa varietà di *Ahanâ* (2), nome cognito dell'aurora nei Veda.

Che dunque *Athênê* ha di comune coll'Aurora? L'Aurora è la figlia di *Dyu*, Athênê la figlia di Zeus. Omero non conosce altra madre di *Athênê*; nè i Veda rammentano un nome della madre dell'Aurora, quantunque si parli in duale dei genitori di lei (i. 123, 5).

La nascita straordinaria di Athênê, sebbene postomerica, senza dubbio è di antica data, giacchè pare essere nulla più che una traduzione greca della frase sanscrita che Ushas, l'Aurora, uscì dalla testa di Dyu, il *mûrdhâ divah*, l'Oriente, la fronte del cielo. In Roma la si chiamò *Capta*, ossia *Capita*, Dea della testa, in Messene *Koryphasia*, in Argo *Akria* (3). Uno dei principali lineamenti dell'Aurora nei Veda è il suo destarsi prima (i. 123, 2) e il suo risvegliare gli uomini dal loro sonno. In Grecia, il gallo, l'uccello del mattino, è dopo la civetta, l' uccello di Athênê. Se Athênê è la Dea vergine, lo è pure Ushas, l'Aurora, *yuvatih*,

(1) Sleicher, *Compendium*, § 125, e p. 711. Raumer, *Scritti completi di Scienza del linguaggio* (in ted.), p. 84.

(2) Sui mutamenti simili ad *ana* ed *ânâ*, vedi Kuhn, *Discesa del fuoco* (in ted.), p. 28.

(3) Gerhard, *Mitologia gr.* (in ted.), § 253, 34. — Preller, *Mitologia rom.* (in ted.), p. 260, n.

la fanciulla, *arepasâ tanvâ,* dal corpo immacolato. Da un altro punto di vista, nullameno, si assegnarono mariti ad Athênê e ad Ushas, sebben più presto alla Dea indiana che non alla greca (1). Come Athênê, essendo l'Aurora, sia potuta divenire « Dea della sapienza », meglio si apprende dai Veda. Nel sanscrito, *budh* significa « svegliare e sapere (2) »; quindi la Dea che fece svegliare la gente, si concepì involontariamente per la Dea che recò la gente a conoscere. Così dicesi ch'essa caccia le tenebre, e che per mezzo suo, quei che poco vedono, possono vedere lunge e largamente (i. 113, 5). Leggiamo: « Traversammo le frontiere di questa oscurità » — « l'Aurora dà la luce fuori raggiando (i, 92, 6) ». Ma la « luce » (*vayûnâ*) ha di nuovo un doppio significato, e indica la « cognizione » molto più spesso e distintamente che non la « luce ». Nell'istesso Inno (i. 92, 9) si legge:

« Spandendo luce sovra tutti i mondi, l'Aurora, l'orientale, la veggente, raggia in lungo ed in largo; risvegliando ogni mortale va attorno, riceve la lode di ogni pensatore ».

Qui i germi onde uscì Athênê sono abbastanza visibili. Che si sviluppò in qualche cosa diversa assai dall'Ushas indiana quando una volta venerata come Dea tutelare del popolo della Città-mattinale dell'Attica, non abbisogna di nota: ma perchè pur anco si debba ricercare con diligenza qualche altra contribuzione allo svolgimento ulteriore della lucida Divinità surta dal cielo, non si dee andar cercando, io credo, altra testa partoriente all'infuori della testa del cielo, ossia di Zeus.

(1) Gerhard, *l. c.*, § 267, 3.
(2) *Rv.* i. 29, 4: sasántu tyâḥ árâtayaḥ bódhantu sûra râtáyaḥ.

Egli è curioso che nella mitologia d'Italia, *Minerva*, stata identificata con Athênê, abbia fin da principio preso un nome in apparenza esprimente l'indole intellettuale piuttosto che la fisica della Dea Aurora. *Minerva* o *Menerva* (1), chiaramente si connette a *mens*, il gr. *ménos*, il sansc. *manas*, mente; e come il sansc. *śiras*, il gr. *kéras*, corno, apparisce nel latino *cervus*, così il sansc. *manas*, il gr. *ménos*, vedesi nel lat. *Menerva*. Ma potrebbe considerarsi che *mâne* in lat. è il *mattino*, *Mânia* un nome antico della madre dei Lari (2); che *mânare* si usa specialmente pel « sorgere del sole (3) »; e che *Màtuta* per non ricordare altre parole della stessa consanguinità, è l'Aurora. Da questo apparirebbe che in lat. la radice *man*, la quale meglio è nota in altre lingue ariane nel senso di « pensare », fosse in un tempo molto antico destinata, come la sansc. *budh*, ad esprimere la « ravvivata consapevolezza dell'intera natura all'avvicinarsi della luce del mattino »: se non che fuvvi un'altra radice totalmente distinta, peculiare al latino, esprimente codesta idea. Le due idee di certo pure aderiscono strettamente assieme, la sola difficoltà stando nel trar fuori se « il ben risvegliarsi » condusse al « sapere », o viceversa. Checchè si voglia, sono disposto ad ammettere nel nome di *Minerva* una qualche ricordanza dell'idea espressa in *Matuta*; ed anche nel *promenervare*, adoperato nel

(1) Preller, *l. c.*, p. 258.

(2) Varrone, *L. L.* 9, 38, § 61, ed. Müller.

(3) Manat dies ab oriente. Varrone, *L. L.* 6, 2, 52, § 4. Manare solem antiqui dicebant, quum solis orientis radii splendorem jacere cœpissent. Festus, p. 158, ed. Müller.

Carmen saliare (1) nel senso di « ammonire », si sospetterebbe una reliquia dell'original potere di « ridestare ».

La tradizione che fa Apollo figlio di Athene (2), sebbene in apparenza moderna e non largamente sparsa, pur non è in verun modo irragionevole, se pigliamo Apollo come il Dio-sole sorgente fuori dallo splendore dell'Aurora. L'Aurora e la Notte di sovente mutano luoghi, e quantunque l'original concepimento della nascita di *Apollo* e di *Artemis* sia senza dubbio che essi furono ambedue figli della Notte, *Lêtô* o *Latona*, nullameno, qui eziandio, il luogo o isola in cui si favoleggiò nascessero è *Ortygia*, di poi chiamata *Delos* — o *Delos*, di poi chiamata *Ortygia* — o insiememente *Ortygia* e *Delos* (3). Ora *Delos* altro non è se non « isola splendente »; ma *Ortygia*, quantunque in seguito locata in posti diversi (4), è l'« Aurora », ovvero il « paese dell'aurora ». *Ortygia* si deriva da *ortyx*, quaglia. La quaglia in sansc. chiamasi *vartikâ*, cioè l'uccello di ritorno, uno dei primi volatili che ritornano al ritornare di primavera. Lo stesso nome *Vartikâ*, si dà nei Veda ad uno dei molti enti liberati o rinviviti dagli Aśvini, cioè dal giorno e dalla notte; ed io credo *Vartikâ* il ritornante, sia daccapo uno dei molti nomi dell'Aurora. La storiella di lei raccontata è brevissima. « Ella fu ingoiata, ma la liberarono gli Aśvini (i. 112, 8) ». « Fu da essi liberata togliendola di bocca

(1) Festo, p. 205. Paol. Diac., p. 123. Minerva dicta quod bene moneat.
(2) Gerhard, *l. c.*, § 267, 3.
(3) Jacobi, *l. c*, p. 574, n.
(4) Gerhard, *l. c*, § 335, 2.

al lupo (i. 117, 6; 116, 14; x. 39, 13) ». « Fu liberata dall'agonia dagli Aśvini (i. 118, 8) ». Tutte queste sono ripetizioni leggendarie di un dettato antico, « l'Aurora o la quaglia viene », « la quaglia è inghiottita dal lupo », « la quaglia fu liberata dalla bocca del lupo ». Donde *Ortygia*, il paese della quaglia, l'Oriente, « il glorioso natale », dove Leto partorì i gemelli solari, e *Ortygia*, nome dato ad *Artemis*, la figlia di Leto, siccome nata in Oriente.

L'Aurora, o piuttosto la madre dell'Aurora e di tutte le visioni splendenti che seguono il corteggio di lei, naturalmente occupò un luogo di gran lunga più rilevato nelle idee religiose del giovane mondo, che non colei che fu chiamata sorella sua, il crepuscolo (fem.), la sera, la fine del dì, l'avvicinarsi delle tenebre, del freddo, e, fors' anche della morte. Qui nell' Aurora stanno tutte le attrattive di un cominciamento e della gioventù, e da un certo punto di vista, la Notte eziandio potrebbe considerarsi come progenie dell'Aurora, come gemella del Giorno. Tostochè la figlia splendente svanì, crebbe la figlia tenebrosa; tostochè l'oscurità andò via, ritornò lo splendore; ambi nacquero dalla stessa madre — ambi sembrano essere unitamente usciti dal seno brillante dell'Oriente. Era impossibile tirare una linea esatta e dire dove la notte cominciasse e dove finisse. Quando la luce entra nelle tenebre, siccome dicono i Brahmani, allora compariscono i Gemelli; quando le tenebre entrano nella luce, allora vengono gli altri Gemelli. « I Gemelli vengono e vanno », è tutto quello che han da dire gli antichi poeti sulle ore trascorrenti del giorno e della notte; fu l'ultima parola che trovar potessero, e, simile a molte parole

buone dell'antichità, questa pure seguì il fato del parlare vivente; divenne una formula, un dettato, un mito.

Conosciamo chi fosse la madre dei Gemelli; era l'Aurora, che muore dando nascimento al mattino ed alla sera, o, se vogliasi adottare le vedute di Yâska, era la Notte che sparisce quando nasce una coppia novella. Può chiamarsi con tutti i nomi dell'Aurora, ed anche coi nomi della Notte si potrebbe esprimere un lato del suo carattere. Vicino ad essa è la stazione donde partono i cavalli del sole pel loro viaggio quotidiano (1); vicino ad essa è la stalla occupata dalle vacche, cioè dai giorni splendenti che l'un dopo l'altro si succedono simili a mandre di bestiami fuor sospinte dal sole ogni mattino alle loro pasture, trasportate dai ladri ogni notte nella loro tenebrosa caverna, ma solo per essere sempre di nuovo restituite dopo una non mai dubbiosa battaglia del crepuscolo mattutino.

Nel modo che l'Aurora ha molti nomi, così pure la sua progenie è polionima; è nel modo che il più general nome di quella è *Yamasûḥ* (2), o madre dei Gemelli, così il nome più generale della sua progenie è *Yaman*, i Gemelli. Ora abbiamo veduto questi Gemelli come uomini, gli Aśvini, Indra ed Agni, Mitra e Varuṇa. Abbiamo veduto in qual maniera i medesimi potessero concepirsi siccome donne, siccome giorno e notte, e così li troviamo non solo rappresentati come

(1) Donde, io credo, venuto il mito di Aśvattha, in origine, stazione di cavalli, poscia confuso con *aśvattha*, ficus religiosa. V. nullameno il *Giornale* di Kuhn, i. p. 467.

(2) *Rv*. iii. 39, 3. Yamasûḥ, yaman yamalau sûta iti yamasûr usho bhimâniut devatâ. Sâ yamâ yamalâv Aśvinâv atroshaḥkâle « sûta.

sorelle, ma eziandio come sorelle gemelle. P. e., Rv. iii. 55, 11: —

« Le due sorelle gemelle (1) fecero che i loro corpi differissero; l'una di esse è splendente, l'altra oscura: quantunque l'una sia oscura e l'altra splendente, sono due sorelle, la grande divinità degli Dei è *una sola* ».

Mediante un semplice giro del caleidoscopio mitologico, queste due sorelle, il giorno e la notte, invece di essere due figlie gemelle dell'Aurora, in un altro poema compariscono siccome madri del Sole. Rv. iii. 55, 6: —

« Questo figlio che andò a dormire nell'Occidente, adesso passeggia solo, avendo due madri, ma non è condotto da esse; sono queste due opere di Mitra e di Varuṇa, ma la grande divinità degli Dei è *una sola* ».

In un altro Inno, daccapo, le due, le gemelle, nate qua e là (*ihehajâte*), che portano il figlio, diconsi differire dalla madre di lui (v. 47, 5), ed in un altro luogo una delle due pare sia chiamata « figlia dell'altra (iii. 55, 12) ».

Ma non dobbiamo meravigliarci quindi che gli stessi due enti, in qualunque modo ci piaccia chiamarli, si rappresentassero talfiata come maschio e femmina, come fratello e sorella, e di nuovo come fratel-gemello e come sorella-gemella. In questo dialetto mitologico il « giorno » sarebbe il fratel-gemello *Yama*, la « notte », la sorella-gemella *Yamî* — e così siam giunti in fine alla soluzione del mito che desideravamo esplicare. Germogliarono molteplici espressioni, quali « la madre dei gemelli », cioè l'Aurora; « le gemelle », cioè il

(1) *Yamyâ*, duale nel femminino; cfr. v. 47, 5.

Giorno e la Notte; « i figli del cavallo », o « i cavalieri », cioè il mattino e la sera; « Saraṇyû è sposata da Vivasvat » cioè l'Aurora abbraccia il cielo; « Saraṇyû lasciò addietro i suoi gemelli », cioè l'Aurora spari ed è giorno; « Vivasvat piglia la sua seconda moglie », cioè il sole si corca nel crepuscolo notturno; « il cavallo corre dietro alla cavalla », cioè il sole è tramontato. — Ponete assieme queste frasi, e la storiella, siccome la si narra nell'Inno del Rig-Veda, è finita. L'Inno non allude a *Manu,* siccome figlio di *Savarṇâ;* chiama soltanto la seconda moglie di Vivasvat con quel nome, significando con questo mezzo non più di quello che la parola contiene, « una moglie simigliante alla prima moglie », nella guisa stessa che il crepuscolo notturno somiglia all'aurora. Probabilmente la favola di *Manu* è di una data recente. Per qualsivoglia ragione, *Manu,* l'antenato mitico della stirpe umana si chiamò *Savarṇi,* significando probabilmente il manu « di tutti i colori », cioè di ogni tribù o casta. Il nome può avere ricordato ai Brahmani *Savarṇâ,* la seconda moglie di Vivasvat, e come Manu si disse *Vaivasvata,* l'adoratore, e poi il figlio di Vivasvat, il *Manu Sâvarṇi* si prese naturalmente pel figlio di *Savarṇâ.* Ma questo nullameno io lo dò soltanto come congettura, sinchè non si possa suggerire qualche spiegazione più plausibile del mito di *Manu Sâvarṇi.*

Sarà però necessario seguitare anche più oltre la storia di *Yama,* il gemello, proprio detto così. Nel passo innanzi esaminato, *Saraṇyû* chiamasi semplicemente « madre di Yama », cioè madre del gemello; ma la sua sorella-gemella, *Yami,* non si ricorda. Eppure, *Yamî* eziandio fu ben nota nei Veda, ed evvi

in questi un dialogo curioso fra essolei e il fratello suo, in cui essa (la notte) prega il fratello (il giorno) di farla sua moglie, e dove egli ricusa l'offerta di lei, perocchè, com'egli dice, « hanno detto peccato che un fratello si mariti colla propria sorella (x. 10, 12) ».

Sorge adesso una dimanda se *Yama* significando « gemello », abbia mai potuto adoperarsi di per se stesso come nome di una Divinità? Si può parlare di gemelli, e vedemmo in qual guisa, negl'Inni vedici, parecchie divinità correlative sieno rammentate come gemelli; ma ci sarà lecito parlare di un gemello, e dar quel nome ad una Divinità indipendente, adorata senza riferirsene alla sua Divinità complementare? Le sei stagioni, ciascuna composta di due mesi, chiamansi « i sei gemelli (Rv. i. 164, 15) »; ma niun singolo mese potrebbe con proprietà chiamarsi il « gemello (1) ».

Niente di più chiaro può esservi del passo x. 8, 4: « Tu, o Vasu (sole), giungi primiero in ciascuna aurora! Tu fosti il divisore dei due gemelli », cioè del giorno e della notte, del mattino e della sera, della luce e dell'oscurità, di Indra e di Agni, ecc.

Consideriamo adesso un verso (Rv. i. 66, 4), dove Yama di per se stesso supponesi significare « gemello », e più specialmente « Agni ». L'Inno intiero è indirizzato ad Agni, il fuoco, o la luce, nel suo più generale carattere. Lo traduco alla lettera: —

« Simile ad un esercito impetuoso, ei governa la propria forza, simile alla freccia fiammi-acuta dell'arciere. Yama è nato, Yama nascerà, l'amante delle fanciulle, il marito delle mogli ».

(1) Rispetto ad *yaman yamâḥ*, vedi il *Rv.* x 17, 9; v. 57, 4; x. 13, 2.

Questo verso, siccome facile vedesi, è pieno di allusioni, sarà stato intelligibile a coloro che ascoltarono i poeti vedici, ma per noi è un perfetto enimma, da sciogliersi soltanto col paragone di passi simili, seppur si trovano. Ora, anzitutto, io non piglio *Yama* per un nome di *Agni* o per un nome proprio affatto. Ma rammentando la qualità di gemelli in Agni ed in Indra, siccome rappresentanti del giorno e della notte, io traduco: —

« (Un) gemello è nato, (l'altro) gemello nascerà », cioè Agni, a cui s'indirizza l'Inno, è nato, il mattino apparve; il gemello suo, o se vi piaccia, l'altro se stesso, la sera, nascerà.

Le prossime parole « amante delle fanciulle », « marito delle mogli », contengono, io credo, una mera ripetizione del primo emistichio. La luce del mattino o il sole sorgente, chiamasi l'amante delle fanciulle; queste fanciulle essendo le aurore frammezzo le quali egli si leva. Così (i. 152, 4) dicesi: « Lo vediamo avanzarsi, l'amante delle fanciulle (1), l'invincibile ».

Nel Rv. i. 163, 8, invocasi il sole-cavallo, o il sole come cavallo: —

« Dopo di te evvi il carro; dopo di te, Arvan, l'uomo; dopo di te le vacche; dopo di te, la legione delle fanciulle ».

Qui le vacche e le fanciulle non sono in realtà che due rappresentazioni della cosa medesima — i giorni splendenti, le aurore sorridenti.

Nel Rv. ii. 15, 7, si legge di Paravṛij, nome che al par di *Chyâvana* (2) e di altri nomi, non è se non

(1) Sâyaṇa a buon dritto spiega *kanînâm* con *ushasâm*.

(2) Nel i. 116, 10, dicesi che gli Aśvini ristabilirono il vecchio *Chyavâna* nella condizione di marito delle fanciulle.

una larva del sole che ritorna al mattino dopo il suo tramonto della sera:

« Egli (il vecchio sole), sapendo il nascondiglio delle fanciulle, sorge manifesto, egli il fuggitore; lo storpio (il sole) cammina, il cieco (il sole) vede; Indra questo eseguisce quando abbruciato dal Soma ».

Il nascondiglio delle fanciulle è il nascondiglio delle vacche, l'Oriente, la casa delle sempre-giovani aurore; e dire che l'amante delle fanciulle (1) è quì, è soltanto una espressione novella invece di « il gemello è nato ».

Anche « amante (*jârah*) » di per se stesso si adopera pel « sol nascente ».

Rv. vii. 9, 1: « L'amante svegliossi dal seno dell'Aurora ».

Rv. i. 92, 11: « La moglie (Aurora) raggia colla luce dell'amante ».

Che dunque s'intende per « marito delle mogli? » Sebben sia questo più dubbioso, penso non inverosimile che s'intendesse da prima il « sole verso sera » come attorniato dagli splendori del crepuscolo, come per una più serena ripetizione dell'Aurora. L'Aurora medesima è del pari chiamata « moglie (iv. 52, 1) »: ma l'espressione « marito delle mogli », in un altro passo chiaramente si applica al sole tramontante. Rv. ix. 86, 32: « Il marito delle mogli si avvicina alla fine (2) ». Se questa fosse la giusta interpretazione, « marito delle

(1) *Pûshan* chiamasi l'amante della propria sorella, il marito della propria madre (vi. 55, 4 e 5; x. 3, 3: *svásâram járáh abhi eti paschât*).

(2) *Nishkrita*, giusta Boehtlingk e Roth, « un ritrovo »; ma nel nostro passo l'original significato, « essere disfatto », sembra più appropriato.

mogli », sarebbe come dire « il gemello che è sul punto di nascere »; e così il verso intiero riceverebbe un più fermo significato:

« Un gemello è nato (il sole nascente o il mattino), l'altro gemello nascerà (il sole tramontante o la sera); l'amante delle fanciulle (il giovane sole), il marito delle mogli (il sole vecchio) ».

Le seguenti traduzioni di questa sola riga, proposte da vari dotti, daranno un'idea della difficoltà circa l'interpretamento vedico: —

Rosen: « Sociatæ utique Agni sunt omnes res natæ, sociatæ illi sunt nasciturae, Agnis est pronubus puellarum, maritus uxorum ».

Langlois: « Gemello del passato, gemello dell'avvenire, egli è promesso delle fanciulle e sposo delle mogli ».

Wilson: « Agni come Yama, è tutto quello che è nato; come Yama, tutto quello che nascerà; egli è l'amante delle fanciulle e il marito delle mogli ».

Kuhn: « Il gemello (Agni) è colui che è nato; il gemello è colui che nascerà ».

Benfey: « Un signore nato, egli impera sopra le nascite; l'amante delle fanciulle, il marito delle mogli ».

Non havvi, per quanto io so, altro passo nel Rig-Veda in cui *Yama,* adoperato per se medesimo nel senso di « gemello », siasi supposto adattarsi ad *Agni* o al Sole. Ma sonovi parecchi passi, particolarmente nell'ultimo libro, nei quali Yama occorre come nome di una singolar Deità. Chiamasi *re* (x. 14, 1); molti lo riconoscono come re (x. 16, 9). Egli trovasi assieme coi Pitara, i padri (x. 14, 4), cogli Angiri (x. 14, 3), cogli Atharvani, coi Bhrigu (x. 14, 6), coi

Vasishṭi (x. 15, 8). Chiamasi *figlia di Vivasvat* (x. 14, 5), e si ricorda un figlio immortale di Yama (i. 83, 5). Gli si offre il Soma nei sacrifizi (x. 14, 13), e i morti padri vedranno Yama unitamente a Varuṇa (x. 14, 7), e lo festeggieranno insieme ai due re (x. 14, 10). Il re dei morti, Yama, è altresì il re della morte (x. 165, 4) (1), e due cani rammentansi andare fra gli uomini siccome messaggeri di lui (x. 11, 12). Yama, nullameno, come pure i cani suoi, si pregano similmente a « concedere la vita », locchè in origine potrebb'essere stato soltanto « risparmiare la vita (x. 14, 14; 14, 12) ».

È egli possibile discoprire in questo Yama, Dio dei morti, uno dei Gemelli? Confesso parere questa una designazione troppo forzata ed artificiale, e preferirei di gran lunga derivare tale *Yama* da *yam*, sindacare. Tuttavia suo padre è *Vivasvat*, e *Vivasvat* è pure il padre dei Gemelli. Ascriveremo noi a *Vivasvat* tre figli, due chiamati « Gemelli », *Yamau*, e l'altro *Yama*, il Reggitore? Può essere vero, ma a gran fatica credibile; ed io stimo meglio andare per gli strani sentieri del linguaggio antico, checchè malagevoli ci possano apparire. Immaginiamoci quindi, per quanto n'è concesso, che *Yama*, gemello, si adoperasse come nome della « sera », o del « sole tramontante », e forse sarem fatti capaci ad intendere in qual modo alla fine Yama giunga ad essere re dei morti e Dio della morte.

Come l'Oriente fu ai primitivi pensatori la sorgiva della vita, così l'Occidente divenne per loro *Nirṛiti*,

(1) L'espressione « *via di Yama* » può adoperarsi così per felice come per funesto presagio.

l'*esodo*, il paese della morte. Il sole, concepito come tramontante o moriente ciascun dì, fu il primo a percorrere il sentiero della vita da Oriente in Occidente — il primo mortale — il primo a mostrarci la via quando la nostra carriera è percorsa, e il nostro sole tramonta nel lontano Occidente. Colà i padri seguirono Yama; colà posano secolui godendo, colà noi pure andremo quando i messaggeri suoi (il dì e la notte. *V.* pag. 155) ci verranno a ritrovare. Sono questi sentimenti naturali e pensieri intelligibili. Ma ne sorge una dimanda: — Furono questi i pensieri e i sentimenti che traversarono le menti dei nostri progenitori quando mutarono Yama, il sole-gemello, il sole tramontante, nel reggitore dei morti e nel Dio della morte? —

Che il carattere di Yama sia solare, potrebbe congetturarsi dal venir chiamato « figlio di Vivasvat ». Vivasvat similmente a Yama, è talvolta considerato come « inviatore della morte (Rv. viii. 67, 20) »: « Possa il dardo di Vivasvat, o Âditya, l'avvelenata freccia, non colpirci pria della vecchiezza! »

Yama dicesi avere traversato rapide acque, avere mostrato a molti la via, avere primo conosciuto il sentiero che già traversarono i padri nostri (x. 14, 1 e 2). Nell'Inno diretto al sole-cavallo, vi si dice che Yama recò il cavallo, Trita lo sellò, Indra primiero montava su di esso, Gandharva ne afferrava le redini ». E immediatamente dopo, dicesi il cavallo essere Yama, Âditya e Trita (i. 163, 2 e 3). Inoltre, dei tre cieli, due sono detti appartenere a Savitar, uno a Yama (i. 35, 6). Si parla di Yama come di ammesso nella compagnia dei Numi (x. 135, 1). La sua stessa dimora chiamasi « casa degli Dei (x. 135, 7) »; e queste parole succe-

dono subito ad un verso in cui è detto: « L'abisso si allarga in Oriente, l'uscita è all'Occidente (1) ».

Queste indicazioni, ancorchè frammentarie, bastano a mostrare che il carattere di Yama, tal quale lo troviamo nel libro ultimo del Rv., ben potrebbe essere stato suggerito dal sole tramontante, personificato come conduttore della stirpe umana, come mortale egli stesso, eziandio come re, come reggitore dei trapassati, come adorato insieme coi padri, come la prima testimonianza di un'immortalità goduta dagli Dei medesimi. Che il re dei morti abbia grado a grado assunto il carattere di Dio della morte, non abbisogna di spiegazione. Ma questa è la più recente vicenda di Yama, è quella che nelle più antiche parti dei Veda spetta a Varuṇa, essendo esso stesso, siccome innanzi vedemmo, al pari di Yama uno dei gemelli.

La madre di tutte le potenze celesti che noi abbiamo adesso esaminato, è l'Aurora coi suoi molteplici nomi, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία, *Aditi*, la madre degli Dei, o *Apyâ yoshâ*, la moglie dell'acqua, *Saranyû*, la luce trascorrente, *Ahanâ*, lo splendore, *Arjuni*, la splendente, *Urvâśi*, l' ampla, ecc. Oltre l' Aurora, nullameno si sospettò un altro Potere infinito, pel quale nè la lingua dei Rishi vedici, nè quella di alcun altro poeta o profeta, suggerì un nome convenevole.

Se dunque, siccome io ne ho lieve dubbio, la greca *Erinys* è la medesima parola che *Saraṇyû* (2), facile

(1) Altri passi da consultarsi, *Rv.* i. 116, 2; vii. 33, 9; ix. 68, 3, 5; x. 12, 6; 13, 2; 13, 4; 53, 3; 64, 3; 123, 6.

(2) La perdita dell'iniziale aspirata è un'eccezione, ma come tale, confermata da ben note analogie. V. CURTIUS, *Etim. gr.*, ii. 253; i. 309.

riesce il vedere come partendo da un pensiero comune, ciascuna Deità prese il suo particolare aspetto nell'India e nella Grecia. La Notte si concepì da Esiodo come madre della Guerra, della Contesa e della Frode, e essa è pur chiamata madre di Nemesi, ossia della Vendetta (1). Eschilo chiama le Erini « sorelle della Notte », e vedemmo avanti un passo dei Veda (vii. 61, 5) dove i Druh, poteri malvagi della notte, si dicono seguire i peccati degli uomini. « L'Aurora vi ritroverà » era un'espressione lievemente solo alterata dalla mitologia. « Le Erini v'inseguiranno » era un'espressione che neppur da Omero sarebbesi intesa nel suo senso mitologico. Se il nome di Erini si applica talvolta a *Dêmêtêr* (2), ciò viene perocchè *Dêô* fu *Dyâvâ*, e *Dêmêtêr*, *Dyâvâ mâter*, l'Aurora, la madre (3), corrispondente al *Dyaush pitar*, il cielo, il padre. L'*Erinus Demeter*, come *Saranyû*, si mutò in una cavalla, fu perseguitata da *Poseidon*, in figura di cavallo, e ne nacquero due fanciulli, una figlia (*Despoina*), ed *Areion*. *Poseidon*, se espresse il sole nascente del mare, si avvicinerebbe a *Varuna*, che in un passo dei Veda chiamossi « padre del cavallo, o di Yama ».

Ed ora, dopo avere esplicato il mito di *Saranyû*, del padre, del marito e de' figli di lei, in quello che io credo essere l'original suo significato, rimangono da esporsi, in poche parole, le opinioni di altri dotti, i quali esaminarono innanzi lo stesso mito, e giunsero a diversi concepimenti sovra l'originario valore di

(1) M. M. *Saggio di Mitolog. compar.*, p. 40.
(2) Pausania, viii. 25; Kuhn, *l. c.* i. 152.
(3) V. Pott, nel *Giornale* di Kuhn, vi. p. 118, n.

quello. Non sarà necessario entrare in una confutazione particolareggiata di tali vedute, giacchè le principali differenze fra queste e la mia propria teoria sorgono dai diversi punti che noi scegliemmo a dirigere la veduta per entro le lontane regioni del pensiero mitologico. Io riguardo la levata ed il tramonto del sole, il quotidiano ritorno del giorno e della notte, la battaglia fra la luce e l'oscurità, il dramma solare intero in tutti i suoi particolari di ciascun dì, di ciascun mese, di ciascun anno, in cielo ed in terra, siccome soggetto principale della prisca mitologia: io rifletto che la idea stessa dei Poteri divini surse dalla meraviglia con cui i progenitori della famiglia ariana mirarono gli splendidi (deva) Poteri che venivano e andavano, niuno sapendo donde e dove, che non mancavano, non languivano, non morivano giammai, e furon detti Immortali, cioè immarcescibili, messi a confronto colla debole e decadente stirpe degli uomini: io considero il regolare ritorno dei fenomeni siccome una quasi indispensabile condizione al loro inalzamento, mediante le attrattive della fraseologia mitologica, all'ordine degl'Immortali, e concedo un picciol luogo proporzionale ai fenomeni meteorologici, quali le nuvole, il tuono, il lampo; i quali, sebben cagionino per un certo tempo una violenta commozione nella natura e nel cuore dell'uomo, non dovrebbersi mettere assieme cogl'Immortali splendidi esseri, ma piuttosto classarsi o come soggetti o come nemici di quelli. È il cielo che ammassa le nubi, e il cielo che tuona, è il cielo che piove; e la battaglia che ha luogo fra le nubi tenebrose ed il sole splendente, il quale per un po' di tempo resta coperto da esse, altro non è se non una

ripetizione irregolare del più serio combattimento che ciascun dì s' impegna fra l' oscurità della notte e la novella luce del mattino.

Opposta per intiero a questa teoria solare, è quella proposta dal prof. Kuhn, e adottata dai più eminenti mitologi della Germania, e che potrebbe chiamarsi « teoria meteorologica ». La si disegnò bene da Mr. Kelly nella sua « Tradizione e sapienza volgare indo-europea (in ingl.) ». « Le nuvole », egli scrive, « le burrasche, le pioggie, il lampo, ed il tuono, furono gli spettacoli che sopra tutti gli altri impressionarono la immaginazione degli Ariani primitivi, e ciò die' loro molta occupazione per rinvenire oggetti terrestri paragonabili al loro sempre variabile aspetto. Gli spettatori stavan di casa sulla terra, e le cose della terra erano a loro comparativamente famigliari; anche l'andare e venire de' luminari celesti spesso potè da essi riguardarsi con maggior quiete a cagione della regolarità loro; ma non era mai possibile possassero dallo interessarsi vivamente di que' meravigliosi mutamenti meteorici, così disordinati e misteriosi ne' loro ritorni, che operavano effetti tanto immediati e palpabili, in bene ed in male, sopra le vite e le fortune degli spettatori: per la qual cosa questi fenomeni si notarono e designarono con una vigilanza e una ricchezza d'immaginativa da divenire il principal lavoro fondamentale di tutte le mitologie e superstizioni indo-europee (1) ».

Il prof. Schwartz, ne' suoi eccellenti saggi sopra la

(1) È questa la dottrina di G. B. Vico e de' suoi continuatori. V. *Sc. Nuova*, ecc. *(N. del Trad.)*.

Mitologia (1), determinatamente sostiene la stessa dottrina: —

« Se, in opposizione de' principii professati innanzi nel mio libro « Intorno la Origine della Mitologia », si notò che nello sviluppo delle idee della Divinità nei miti, io detti troppo rilievo a' fenomeni del vento e delle tempeste, negligendo il sole, le ricerche seguenti confermeranno quello che innanzi indicai, cioè, che il sole fu in origine concepito implicitamente come un puro accidente nella scena celeste, ed assunse soltanto un'importanza in un più avanzato stato della contemplazione della natura e della formazione dei miti ».

Queste due vedute sono diametralmente opposte tanto quanto due aspetti della cosa istessa essere lo possono. L' una, la teoria solare, contempla le regolari rivoluzioni giornaliere nel cielo e nella terra come il materiale da cui fu intessuta la variegata tela della mitologia religiosa degli Ariani, ammettendo soltanto una disseminazioue qua e là de' più violenti aspetti delle tempeste, del tuono e del lampo: l'altra, la teoria meteorica, considera le nuvole e le tempeste e gli altri aspetti delle convulsioni della natura come cagionanti la più profonda e durevole impressione sopra le menti di que' primitivi osservatori, che ristettero dal meravigliarsi de' regolari movimenti de' corpi celesti, e soltanto seppero scorgere una presenzà divina nel gran vento impetuoso, nel terremoto, o nel fuoco.

D' accordo con quest' ultima veduta, si vide che il prof. Roth spiega *Saranyû* siccome la nera tempesta

(1) *La moderna Credenza popolare e l'antico Paganesimo* (in ted.), 1862, (pag. vii.). *L'Origine della Mitologia* (in ted.), 1860.

di nubi lanciata nello spazio al principio di tutte le cose, e che prese *Vivasvat* per la luce del cielo (1). Esplicando la seconda coppia dei gemelli primi, egli ritenne che essi, gli *Aśvini*, fossero i primi apportatori della luce, precedendo l'Aurora (ma chi son'essi?), mentre scoprì nella prima coppia, semplicemente chiamata *Yama*, il fratel-gemello, e *Yami*, la sorella-gemella, la prima coppia creata, l'uomo e la donna, prodotti dall'unione del vapore umido delle nubi, colla luce celeste. Dopo la loro nascita, immagina cominciasse un nuovo ordine di cose, e che quindi, la loro madre — il crepuscolo caotico, battuto dalla tempesta — si dicesse svanito. — Senza dare molta importanza al fatto che, secondo il Rig-Veda, *Saraṇyû* diviene prima madre di *Yama*, poi svanisce, poi partorisce gli *Aśvini*, ed infine abbandona ambedue le coppie de' fanciulli, deve osservarsi non esservi una singola parola ne' Veda che accenni ad *Yama* e ad *Yamî* siccome prima coppia de' mortali — siccome all'Adamo ed Eva indiani — o che rappresenti la prima creazione dell'uomo come avente luogo per mezzo dell'unione del vapore e della luce. Se *Yama* fosse stato il primo uomo creato, di certo i poeti vedici, nel parlare di lui, non avrebbero potuto tacere tal fatto. Neppure *Yima*, nell'Avesta, si rappresenta come primo uomo, o come padre del genere umano (2).

(1) *Giornale della Società orientale tedesca* (in ted.), IV. p. 425.

(2) SPIEGEL, *Érân*, p. 245. « Giusta un racconto, la felicità del regno di Gima finì a cagione del suo orgoglio e della sua bugiarderia. Giusta tradizioni più antiche dell'Avesta, Gima non morì, ma, quando il male e la miseria cominciarono a prevalere sopra la terra, ritiratosi in un luogo ristretto, una specie di giardino o Eden, vi continuò la sua vita felice con quelli a lui restati fedeli ».

Egli è uno de' primi re, e il regno di lui rappresenta l'ideale della umana felicità, allorchè non esistevano ancora nè malattia nè morte, nè caldo nè freddo; ma nulla più di questo. La scoperta dell' ulteriore sviluppo di *Yima* nella Persia fu uno degli ultimi e più brillanti trovati di Eugenio Burnouf. Nel suo articolo « Sovra il Dio Homa », pubblicato nel « Giornale Asiatico », egli aperse questa miniera intieramente nuova alle ricerche per entro l'antico stato della religione e della tradizione, comune agli Ariani innanzi il loro scisma. Egli mostrò che tre dei più famosi nomi dell'epica poesia de' Persiani recenti, *Gemshid, Feridûn,* e *Garshasp,* possono riportarsi a tre eroi ricordati nello Zend-Avesta come rappresentanti tre delle primitive generazioni umane, *Yima-Kshaêta, Thraêtana,* e *Keresaspa,* e che i prototipi de' tre eroi zoroastriani potrebber di nuovo trovarsi in *Yama, Trita,* e *Kriśâśva* de' Veda. Egli andò anche più oltre. Mostrò infatti che, siccome nel sansc. il padre di *Yama* è *Vivasvat,* il padre di *Yima* nell'Avesta è *Vivanghvat.* Mostrò che, siccome *Thraêtana,* nella Persia, è figlio di *Athwya,* il patronimico di *Trita* ne' Veda è *Aptya.* Esplicò la transizione di *Thraêtana* in *Feridûn* accennando la forma pehlevi del nome, siccome data dal Neriosengh, *Phredun.* Burnouf, inoltre, fu colui che identificò *Zohâk,* il tiranno di Persia, ucciso da Feridûn, conosciuto pur da Firdusi sotto il nome di *Ash dahâk,* con l'*Aji dahâka,* il serpe mordace, siccome lo traduce, ucciso da *Thraêtana* nell'Avesta. — In niun luogo fu il trapasso della mitologia fisica nella epica poetica — anzi, nella storia — sì lucidamente mostrato siccome qui. E cito le parole di Burnouf, l'uno de' più grandi uomini

dotti che la Francia, tanto ricca di genio filologico, abbia mai prodotto: —

« Senza dubbio egli è curiosissimo vedere delle Divinità indiane più venerate, dare il proprio nome al primo sovrano della dinastia ario-persiana; è questo uno dei fatti che attestano con maggiore evidenza l'unione intima dei due rami della grande famiglia che si estese, molti secoli prima dell'êra nostra, dal Gange sino all'Eufrate (1) ».

Il prof. Roth notò alcune più minuziose coincidenze nell'istoria di Gemshid; ma il tentativo suo di mutare *Yama* e *Yima* in un *Adamo* indiano e persiano, credo fosse un abbaglio.

Il prof. Kuhn quindi, aveva ragione rigettando questa parte dell'analisi del prof. Roth. Ma, simile al professor Roth, egli piglia *Saraṇyû* come tempesta di nubi, e sebbene rifiuti riconoscere in *Vivasvat* la luce celeste in generale, piglia *Vivasvat* come uno dei molti nomi del sole, e stima il loro figlio primogenito *Yama* significare *Agni*, il fuoco, o piuttosto il lampo, seguito dalla sua sorella-gemella il tuono. Spiega quindi la seconda coppia, gli *Aśvini* essere *Agni* ed *Indra*, il Dio del fuoco e il Dio del cielo splendente, e così giunge alla seguente soluzione del mito: — « Posciachè la tempesta è terminata e l'oscurità che nascondeva la singola nube svanì, *Savitar* (il sole) abbraccia anche una volta la Dea, la nube che assunse la forma di una cavalla fuggente. Ei lampeggia, tuttora celato, fiammeggiando e con armi di oro, e così genera *Agni*, il fuoco; finalmente lacera il velo nuziale, e *Indra*, il

(1) M. M. *Sul Veda e sullo Zendavesta* (in ingl.), p. 31.

cielo turchino, nasce ». — La nascita di *Manu*, o dell'uomo, la spiega come una ripetizione di quella di *Agni*, e riguarda *Manu*, o *Agni*, come l'Adamo indiano, non già *Yama*, il lampo, secondo il prof. Roth.

Egli è naturalmente impossibile far piena giustizia alle speculazioni di questi uomini eminenti sopra il mito di Saraṇyû dando questa magra relazione delle loro vedute: coloro che prendono un interesse nel subietto devono consultarne i trattati e confrontarli colle interpretazioni da me proposte. Confesso che, sebbene mi ponga nel loro punto di vista, non posso affermare alcuna sequenza chiara e connessa di pensiero per entro il procedimento mitologico da essi descritto. Io non so immaginare che gli uomini, stando nel grado dei nostri pastori, abbiano potuto ragionare fra di loro intorno la nera nube tempestosa lanciata nello spazio, e producente, maritata alla luce o al sole, i primi esseri umani, o abbia potuto chiamare il cielo turchino « figlio della nuvola », perciocchè il cielo apparisce quando la nube tempestosa fu già presa o distrutta dal sole. Nulladimeno, non sta a me profferire un'opinione, e lascio agli altri, meno disposati a teorie speciali, trovare quale sia la più naturale interpretazione, la più in accordo colle indicazioni sparse per gli antichi Inni dei Veda, e più consonanti con quanto sappiamo circa lo spirito delle più antiche età dell'uomo.

LETTURA XII

—

Mitologia moderna.

Ciò che io intendo per Mitologia moderna è un così vasto subietto e così importante, che in questa mia ultima Lettura tutto quanto io fare posso, si restringe, a indicarne l'indole e gli ampi limiti entro ai quali è dato discernere l'opera sua. Dopo la definizione che in parecchie occasioni io ho dato della Mitologia, mi bisogna soltanto ripetere qui, che io includo in quel nome, ciascun caso nel quale il linguaggio assume un potere indipendente, e reagisce sopra la mente invece di essere, siccome s'intese fosse, una pura realizzazione e una espressione esterna del concetto.

Nei primitivi giorni del linguaggio il dramma della mitologia fu senza dubbio più vivamente e più largamente esteso, e gli effetti suoi si sentirono più profondamente che non in questi giorni di più matura speculazione, ora che le parole più non si pigliano a fidanza, ma costantemente si vogliono provare mediante la definizione logica. Quando il linguaggio diventa moderato, quando le metafore si fanno meno ardite e

meglio esplicite, havvi minor periglio di parlar del sole come di un cavallo, perciocchè i poeti l'ebber chiamato « corridore celeste », o di parlare di Selene come innamorata di Endimione, perciocchè un proverbio espresse l'avvicinarsi dalla notte coi « bramosi sguardi della luna dopo il tramonto del sole ». Pure sotto una diversa forma il linguaggio tuttavia conserva la sua segreta attrattiva; e se più non crea Dei ed Eroi, crea molti nomi che ricevono una simigliante adorazione. Colui che volesse esaminare l'influenza che le parole, le semplici parole, esercitarono sovra gl'intelletti degli uomini, potrebbe scrivere una storia del mondo che a noi insegnerebbe assai più di qualunque altra si possegga. Le parole senza significati definiti formano il fondo di quasi tutte le nostre controversie filosofiche e religiose, ed anche le cosiddette scienze esatte ben di sovente furono fuorviate dalla stessa voce di sirena.

Qui non parlo del torto abuso del linguaggio, quando gli scrittori, senza maturare i propri pensieri e metterli in ordine convenevole, gettan fuori una corrente di termini duri e spostati, i quali sono scambiati da loro medesimi, se non dagli altri, per sapere profondo e per elevatezza di speculazione. Questo santuario dell'ignoranza e della vanità fu pressochè distrutto; e i dotti ed i pensatori che dire non possono quello che bramano dire seguitamente ed intelligibilmente, han piccola probabilità a questi giorni, o per lo meno in questo paese, di essere considerati siccome depositari di sapienza misteriosa. *Si non vis intelligi debes negligi.* Io intendo parlare di parole usate da ciascuno e che appariscono così chiare da sembrare impertinenza il rifiutarle. Eppure, se ne eccettuo il linguaggio dei matematici, è straordinario l'osservare quanto sia varia-

bile il significato delle parole, quanto esso muti di secolo in secolo, anzi quanto esso cangi leggermente nella bocca di ognuno che parla. Termini quali *natura, legge, libertà, necessità, corpo, sostanza, materia, chiesa, stato, rivelazione, ispirazione, conoscenza, fede,* agitansi in guerra di parola, come se ognuno sapesse quello che significano, e come se ognuno le adoperasse esattamente nel senso medesimo; mentre i più, e particolarmente coloro che rappresentano la pubblica opinione, raccattano quei termini a simiglianza de' fanciulli, cominciando dalle più vaghe concezioni, facendo aggiunte ad essi di tempo in tempo, forse correggendo del pari a caso alcuno dei loro errori involontari, non mai però afferrandone il fondamento, non mai investigando per entro la istoria dei termini che essi maneggiano con tanta libertà, o rendendosi conto del pieno loro significato d'accordo alle strette regole della definizione logica. Si disse di frequente che la maggior parte delle controversie erano di parole. Lo che è vero; ma implica assai più di quello che sembra implicare. Le differenze verbali non sono ciò che talfiata si suppone siano — differenze meramente formali, esterne, lievi, accidentali, da potersi remuovere col mezzo di una semplice spiegazione, o col riportarsene al « Dizionario di Johnson (1) ». Sono differenze nascenti da una più o meno perfetta, da una più o meno piena concezione affissa alle parole: è la mente che erra, e non la sola lingua.

Se un fanciullo, dopo aver pensato di affiggere il

(1) « Metà delle perplessità degli uomini sono da riportarsi alla oscurità del pensiero, celato e nutrito nella oscurità del linguaggio ». — *Rivista di Edimburgo,* Ott. 1862, p. 378.

nome dell'*oro* a qualche cosa gialla e rilucente, sostenesse contro ad ogni persona che il sole è d'*oro*, il fanciullo avrebbe senza dubbio ragione, imperciocchè nella sua mente il nome *oro* indica soltanto quello che è giallo e rilucente. Noi non esitiamo a dire che un fiore è orlato di oro — intendendo il solo colore, non la sostanza. Dipoi il fanciullo impara esservi altre qualità, oltre il colore, le quali sono proprie all'oro vero, e che distinguono l'oro dalle altre sostanze. Egli impara a riporre una di queste qualità nel nome *oro,* di maniera che alla fine l'*oro* per lui non significa più qualche cosa splendente, ma qualche cosa pesante, malleabile, fusibile, e solubile nell'*acqua regia* (1); ed aggiunge a queste qualche altra qualità che le ricerche continue di ciascuna generazione discopre. Eppure malgrado tutte le dette precauzioni, il nome *oro,* definito con tanto di accuratezza dai filosofi, sdrucciolerà entro la massa delle parole, e possiamo udire un banchiere discutere sul valore mercantile dell'oro in tale una maniera, che a mala pena crediamo parli egli di quella stessa cosa che vedemmo testè nel crogiolo del chimico. Voi ricordate come l'espressione « mano di oro », applicata al sole, guidasse a comporre un racconto, che narrò avere il sole perduta una delle sue mani ed averla sostituita con un'altra artificiale fatta d'oro. Quella è mitologia antica. Ora se dicessimo che negli ultimi anni la provvigione dell'oro di gran lunga crebbe, e se da ciò ne concludessimo che l'accrescimento della imposta fondiaria è dovuto in questo paese alla scoperta dell'oro di California, questa sarebbe mitologia moderna. Noi useremmo il nome *oro* in due sensi diversi. In un

(1) Cfr. Locke, iii, 9, 17.

caso useremmo l'*oro* come sinonimo della ricchezza realizzata, nell'altro come nome di un *medium* circolante. Commetteremmo l'istesso errore del popolo antico, adoperando la medesima parola in due sensi leggermente vari, e quindi confondendo l'un significato coll'altro.

Perocchè non bisogna supporre che la mitologia, anche nella sua più nuda forma, si ristringa alle primitive età del mondo.

Quantunque una sorgente di mitologia che scaturisce dalla metafora *radicale* e dalla *poetica* sia meno prolifica nei dialetti moderni che non negli antichi, havvi all'opra un altro agente nei dialetti moderni, il quale, sebbene in maniera diversa, produce quasi gli stessi resultati, vale a dire, il *decadimento fonetico* seguito dalla *etimologia popolare.* Per mezzo del decadimento fonetico molte parole perdettero la loro etimologica trasparenza; anzi, parole in origine affatto distinte per forma o per significato, assumono occasionalmente la stessa forma. Ora, perciocchè nella mente umana evvi una sete ardente di etimologia, un desiderio di rintracciare, con mezzi legittimi o no, per qual ragione una data cosa si chiami con un dato nome, ne avviene costantemente che le parole sieno vieppiù sempre mutate affine di renderle maggiormente intelligibili; ovvero quando due parole in origine distinte, in effetto si confondono attualmente in una, viene richiesta qualche spiegazione, ed è questa volontieri fornita a fine di rimuovere la difficoltà.

« La Tour sans venin » ce ne porge un pronto esempio, ma non è per nulla il solo.

Dall'A. S. *blôt,* sacrificare, *blotan,* uccidere pel sacrificio, si derivò *blessian,* consacrare, benedire. Nell'inglese moderno, *to bless,* benedire, pare connesso

con *bliss,* l'A. S. *blis,* gioire, che nulla in origine ha con quello di comune.

Sorrow, dolore, è l'A. S. *sorh,* il tedesco *Sorge;* la sua supposta parentela con *sorry,* dispiacente, è puramente immaginaria, giacchè *sorry* in A. S. è *sárig,* da *sár,* ferita, piaga.

Nel tedesco, molti si figurano che *Sündfluth,* diluvio, significhi « innondazione del peccato »; ma *Sündfluth* non è che un etimologico aggiustamento di *sinfluot,* la grande innondazione.

Parecchie delle antiche insegne di osterie contengono quel che noi potremmo chiamare « mitologia geroglifica ». Fuvvi una casa in Stoken Church Hill, presso Oxford, che aveva scritto sul cartello: *Feathers and a Plum* (Penne ed una Susina). La casa istessa volgarmente si chiamava *the Plum and Feathers* (la Susina e le Penne) (1); ma in origine era *The Plume of Feathers* (il Pennacchio di Penne), dal cimiero del principe di Galles.

A *Cat with a Wheel* (un Gatto con una Ruota, è l'emblema corrotto di Santa Caterina dalla Ruota; pel *Bull and Gate* (il Toro e la Porta) da prima s'intese un trofeo per la presa di Boulogne fatta da Enrico VIII, ed era *the Boulogne Gate;* e il *Goat and Compasses* (la Capra ed il Compasso) occupò il luogo dell'antico buon motto puritano: *God encompasseth us* (Iddio ci circonda) (2).

(1) Brady, *Clavis Calendaria,* vol. ii. p. 13.

(2) Trench, *Inglese passato e presente* (in ingl.), p. 233: —
« The George and Cannon = the George Canning.
The Billy Ruffian = the Bellerophon (nave).
The Iron Devil = the Hirondelle.
Rose of te Quarter Sessions = la Rose des quattre Saisons ».

Ve n'è molta di questa mitologia popolare fluttuante per entro il linguaggio del popolo, nascente da una naturalissima e generalissima tendenza, cioè dalla convinzione che ogni nome deve avere un significato. Dato che il significato reale ed originario siasi perduto una volta, particolarmente a cagione dei guasti del decadimento fonetico, da prima in via di tentativo, poi ben presto in forma dommatica, un significato novello si affigge al nome mutato.

A Lincoln, tosto sceso l'High Bridge (il Ponte alto), si trova un albergo il quale ha ora l'insegna delle *Black Goats* (Capre nere). Già ebbe l'insegna delle *Three Goats* (Tre Capre), nome derivatole dai *three gowls,* o tre canali mediante cui le acque dello Swan Pool, lago spazioso che un tempo esistette a ponente della città, conducevansi nel letto del Witham, in basso. Essendo stato eretto un albergo sull'argine del principale di questi tre canali, ad onore probabilmente dell'opera fatta allora, il nome si corruppe in *Three Goats* — corruzione che facilmente accade nel dialetto del Lincolnshire (1).

Nella medesima città, un seguito di gradini pei quali si sale da mezza via incirca di quella che chiamasi *New Road* (Strada nuova) sino a un'antica postierla che conduce verso la Minster Yard, chiamasi *the Grecian Stairs* (le scale greche). Queste scale si dissero in origine *the Greesen,* vecchio plurale inglese di *gree,* scalino. Quando *Greesen* non si comprese più, si aggiunse *Stairs* (scale) a mo' di spiegazione, e i *Greesen*

(1) V. il Rev. Francis C. Massingberd, negli *Atti dell'Istituto archeologico* (in ingl.), Lincoln, 1848, p. 58. *Gowt* è l'istessa parola che il tedesco *Gosse,* grondaja, fogna.

stairs furono, per un istinto di etimologia popolare, mutati in *Grecian stairs* (1).

Uno dei nostri Collegi in Oxford ora si chiama e profferisce *Brasenose.* Sulla porta del Collegio vi è un *Brazen Nose* (Naso di rame), e lo stemma del Collegio porta l'istessa insegna e così l'ebbe per parecchi secoli. Non ho mai udito veruna leggenda che dia ragione della spaventosa presenza di codesto emblema sopra la porta del Collegio; ma essa devesi semplicemente alla mancanza d'immaginativa poetica nei Ciceroni di Oxford. In Grecia, Pausania ci avrebbe narrate molte tradizioni ricordate da cosiffatto monumento. Ad Oxford, ci si dice soltanto che in origine il Collegio fu una birreria, e che il suo nome primitivo, *brasenhuis* (*brasserie*), fu a grado a grado mutato in *brasenose.*

Brasenose venne fondato al principio del regno di

(1) V. *l. c. sup.*, p. 59. Il dotto antiquario cita parecchi passi a sostegno del plurale *greesen.* Così gli Atti XXI. 40, invece di « And when he had given him license, Paul stood on the *stairs* », Viclefo ha: « Paul stood on the *greezen* ». Shakspeare parafrasa *grize* (siccom' egli scrive) con *step:* —

> Let me speak like yourself; and lay a senteuce
> Which, as a *grize* or *step,* may help these lovers
> Into your favour.
>
> *Othello,* At. 1, Sc. iii.

Ne' *Viaggi di Hackluyt*, vol. ii. p. 57, si legge: « The king of the said land of Java hath a most brave and sumptuous palace, the most loftily built that I ever saw, and it hath most high *greesses*, or *stayers*, to ascend up to the room therein contained ».

« In expensis Stephani Austeswell, equitantis ad Thomam Ayleward, ad loquendum cum ipso apud Havant, et inde ad Herlynge, ad loquendum cum Dominâ ibidem, de evidenciis scrutandis de *Pe de Gre* progenitorum hæredum de Husey, cum vino dato eodem tempore, xx. d. ob. ». Dalle Carte del Collegio di Winchester, del tempo di Enrico IV., comunicati dal Rev. W. Gunner, ne' detti *Atti dell'Istit. arch.*, 1848, p. 64.

Enrico VIII, dalla liberalità congiunta di Guglielmo Smith vescovo di Lincoln, e di sir Riccardo Sutton. La pietra fondamentale la posero il 1° di giugno del 1509, e la patente che lo intitolò *The King's Hall and College of Brasenose* (Corte del Re e Collegio di Brasenose) ha la data del 15 di gennaio del 1512. Questo Collegio s'innalza sul luogo di non meno di quattro antiche corti, cioè la corte della Piccola Università, descritta da alcuni antiquari come quella costrutta da Alfredo e che occupò l'angolo nord-est presso il chiassuolo; la corte di Brasenose, da cui il nome del Collegio, situata dove adesso sta la porta d'ingresso; la corte di Salisbury, nel sito di una parte della presente libreria; e la corte del Piccolo S. Edmondo, che era anche più verso mezzogiorno, un bel circa dove ora trovasi la cappella. Supponesi con gran probabilità che il nome di *Brasenose* sia derivato da un *Brasinium*, *Brasen-huis* o *brew-house* (casa di birra, birreria), presso la corte fabbricata da Alfredo; più volgarmente si fa discendere da alcuni studenti trasferiti ad esso dalla temporaria Università di Stamford, dove l'anello di ferro del picchiotto stava fissato in un naso di rame (1).

Esempi della stessa specie di popolare etimologia — i quali occasionalmente guidano alla mitologia popolare — debbon trovarsi nei proverbi. Havvi un proverbio inglese: *to know a hawk from a handsaw* (distinguere un falcone da una seghetta), che dapprima fu *to know a hawk from a hernshaw*, una sorta di airone (2).

(1) PARKER, *Manuale di Oxford* (in ingl.), p. 79.

(2) WILSON, *L'Uomo pre-istorico* (in ingl.), p. 68. — Cfr. POTT, *Raddoppiamento* (in ted.), p. 81. — FÖRSTEMANN, *Etimologia volgare tedesca* (in ted.), nel *Giornale* di Kuhn. vol. I. — LATHAM, *Storia della Lingua inglese* (in ingl.).

Il francese *buffetier,* colui che serve al *buffet,* che era una tavola presso la porta del tinello per la gente povera, pei viaggiatori ed i pellegrini a servirli di ciò che più non abbisognasse alla gran tavola, nell'inglese mutossi in un *beef-eater* (mangia-bove) (1); ed è senza dubbio un errore volgare, nato dal vedere quegli alti e robusti principalmente nutriti colla carne di *bove.*

Uno dei più curiosi esempi del potere della etimologia e della mitologia popolare, è da vedersi nell'inglese *Barnacle* (morse, tanaglio). Non accade spesso che si possa seguire un mito di secolo in secolo attraverso i differenti periodi del suo sviluppo, e dee valer la pena analizzare questa favola del *Barnacle* con maggiori particolarità.

Barnacles, nel senso di « occhiali », pare connesso colla parola tedesca per « occhiali », cioè con *Brille* (2); questa parola tedesca è una corruzione di *beryllus.* In un vocabolario del 1482 troviamo *brill, parill,* masc., sorta di pietra preziosa accomodata come uno specchio o come il ghiaccio (ice = eise), *berillus* item o *bernlein* (3): Sebastiano Frank, nel principio del secolo XVI, usa tuttavia *barill* per « lente »; la parola divenne poi femminina e, come tale, il nome accolto per significare « occhiali ».

In luogo di *beryllus,* nel senso di « pietra preziosa »,

(1) Cfr. TRENCH, *Inglese passato e presente,* p. 221.

(2) Cfr. GRIMM, *Diz. ted.* alla v. *Brill.* Il sig. Wedgwood deriva *barnacles,* nel senso di « occhiali », dal limosino *bourgna,* esser losco; Wall. *boirgni,* guardar con un occhio mirando; lang. *borni,* cieco; *bornikel,* chi vede con difficoltà; *berniques,* occhiali. *Vocab. del Berri.*

(3) « Berillus (gemma, speculum presbiterorum aut veterum, d. i. brill) ». DIEFENBACH, *Glossarium Latinum-Germanicum.* « Eise », potrebbe intendersi per « cristallo ».

troviamo in provenzale *berille* (1); e nel senso di « occhiali », troviamo nell'antico francese *béricle* (2); poi *béricle* fu cambiato in *bésicles* (3), comunemente, ma malamente derivato da *bis-cyclus*.

Nel dialetto del Berri (4) troviamo, invece di *bericle* o *besicle*, la forma dialettica *berniques*, che ci ricorda la forma tedesca *Bern-lein* (5): una forma analoga in inglese è *barnacle*, da prima « occhiali fissi sul naso », e poi adoprata nel senso di *morse* poste sul naso dei cavalli per tenerli fermi ferrandoli, salassarli o sellarli (6): *brille* nel tedesco si usa in consimil senso per un « pezzo di cuoio con puntali » che si pone sopra il naso dell'animale da spopparsi: la formazione di *bernicula* sembra essere stata *beryllicula*, e, a cansare la ripetizione della *l*, *berynicula*. Sul mutamento della *l* in *n*, vedi *melanconico*, *filomena*, ecc. Diez, *Grammatica* (in ted.), p. 190.

Barnacle, nel senso di *cirrhopode* (specie di mollusco), a stento direbbesi fosse cosa diversa dal diminutivo latino *perna*, avendosi mutato *pernacula* in *bernacula* (7):

(1) Raynouard, *Lexique Rom.*

(2) *Dict. du vieux Français*, Paris, 1766, a qu. voce.

(3) *Dict. Prov.-Français*, par Avril 1839, a qu. voce.

(4) *Voc. del Berri*, a qu. voce.

(5) Nel d. *Dict. du. v. fr.* ec., *bernicles* occorre nel senso di *rien, nihil.*

(6) Skinner deriva *barnacle*, « frænum quod equino rictui injicitur », da *bear* e *neck* (*sostenere e collo*).

(7) Cfr. Diez, *Gramm.*, p. 256. Bolso (pulsus), brugna e prugna (prunum), ecc. *Berna*, invece di *Perna*, si ricorda in effetti nel *Glossarium Latino-Germanicum, mediæ et infimæ Latinitatis*, ed. Diefenbach; anche nel Du Cange, *berna, suuinbache.* Skinner deriva *barnacle* da *bearn*, filius, e l'A. S. *aac*, *oak* (quercia). Wedgwood propone il vocabolo nel dialetto dell'isola di Man *bayrn*, berretta, come etimologia di *barnacle;* eziandio *barnagh*, specie di conchiglia (*limpet*), ed il gaelico *bairneach* = barnacle, e il gallese *brenig* = *limpet.*

Plinio (1) parla di una sorta di conchiglie chiamate *pernæ*, a cagione della loro somiglianza con una zampa di porco.

I corpi di questi animali sono molli e chiusi in una cassetta composta di parecchie lamine calcaree; i loro membri si trasformano in un ciuffetto di *cirrhi* riuniti, ossiano frange, che possono essere spinte a traverso un'apertura a foggia di mantello che copre l'interno della conchiglia: con queste essi pescano il cibo, molto somiglievoli ad un uomo che peschi col ritrecine, e tostochè sono immersi nell'acqua del mare dal ritorno della marea, la loro azione è incessante: in generale trovansi aderenti agli scogli, alle tavole di legno, alle pietre ed anche sopra conchiglie viventi; ma una volta così adese, non se ne distaccano mai più: pria però piglino cosiffatta vita fissa, essi muovonsi liberamente e, a quello che pare, godono uno stato di vita molto più organizzato: hanno occhi, antenne e membri, e sono altrettanto attivi quanto i più minuti abitatori del mare.

Contansi due famiglie di *Cirrhopodes*. La prima, le *Lepadidæ*, sono attaccate al loro posto fisso mediante un gambo flessibile che è fornito di una gran forza contrattile: la conchiglia per lo più si compone di due pezzi triangolari da ciascun lato, e si chiude da un altro pezzo allungato sul di dietro, dimodochè il tutto consta di cinque pezzi.

La seconda famiglia, le *Balanidæ*, ghianda-marina,

(1) Plin. H. *Nat.* 32, 53: « Appellantur et pernæ coucharum generis, circa Pontias insulas frequentissimæ. Stant velut suillo crure longo in arena defixæ, hiantesque, qua limpitudo est, pedali non minus spatio, cibum venantur ».

è per lo più una conchiglia composta di sei segmenti, la parte bassa rimanendo stabilmente fissa alla pietra o al legno su cui l'animale vive.

Questi animali si conobbero in Inghilterra di tutti i tempi, e andarono sotto il nome di *Barnacles*, cioè *Bernaculæ*, o piccoli molluschi: il loro nome, sebbene nel suono quasi identico con *Barnacles*, nel senso di « occhiali », non ebbe in origine connessione qualsivoglia con quel termine che fu derivato, come trovammo, da *beryllus*.

Ma ora viene una terza pretendente a questo nome di *Barnacle*, vale a dire la famosa *Barnacle Goose* (oca colombaccio). Havvi un'oca detta *Bernicla;* e sebbene quell'oca sia stata talvolta confusa coll'anatra (l'*Anas niger minor*, la *Scoter*, la francese *Macreuse*), pure non v'è dubbio essere la *Barnacle Goose* un vero uccello che può vedersi dipinto e descritto in qualunque libro di ornitologia (1): ma ancorchè quest'uccello sia un vero uccello, i ragguagli dati di esso non solo nelle opere popolari, ma eziandio nelle scientifiche, formano i capitoli più straordinari della mitologia moderna.

Comincerò con uno dei ragguagli più recenti preso dagli « Atti filosofici », N. 137, del gennaio e del feb-

(1) Linneo la descrive *sub* « Aves, Anseres », come al N. 11. « Bernicla, A. fusca, capite collo pectoreque nigris, collari albo. Branta s. Bernicla. Habitat in Europa boreali, migrat super Sueciam ». — Willoughby, nella sua *Ornitologia* (in ingl.), lib. 3° dice: « Secondo me la *Brant-Goose* differisce specificamente dalla *Barnacle*, sebbene gli scrittori della Storia degli Uccelli le confondano, e facciano sinonime queste parole ». — Mr. Gould, ne' suoi « Uccelli di Europa (in Ingl.) », vol. v. dà un disegno dell'*Anser leucopsis*, Barnacle-goose, l'Oie bernache, sotto il N. 350; ed un altro dell'*Anser Brenta*, Brent-goose, l'Oie cravant, sotto il N. 352.

braio del 1677-8 (in ingl). Quivi, in « Una relazione intorno alle Barnacles, di sir Roberto Moray, già del Consiglio di S. M. pel Regno di Scozia », leggiamo (p. 925): —

« Nelle Isole Occidentali di Scozia, la maggior parte del legname con cui la gente ordinaria fabbrica le proprie case, è quello che l'Oceano occidentale reca sopra le spiagge. Gli alberi più comuni ne sono l'abete e il frassino. Per lo più sono molto grandi, e senza rami, e paiono piuttosto stati rotti o consunti, che tagliati; e sono così percossi dalla tempesta, che su di essi non c'è più buccia, in particolar modo sopra gli abeti. Essendo nell'isola d'East, vidi giacente sulla spiaggia un tronco di un gran frassino di circa 2 piedi e mezzo di diametro, e di 9 o 10 piedi di lunghezza; il quale avea sì gran tempo giaciuto fuori dell'acqua di modo che era secchissimo, e molte conchiglie che un dì lo ricoprivano, erano consunte e confricate; soltanto dal lato che toccava terra, stavano tuttavia adese una quantità di piccole conchiglie, nell'interno delle quali si annidavano dei piccoli uccelli perfettamente formati, e supposti essere *Barnacles.*

« Le conchiglie aderivano fittamente e strettamente le une alle altre, ed erano di varie grandezze; del colore e della consistenza dei molluschi, ed i lati o giunture di esse, unite mediante una specie di membrana siccome nei molluschi, la quale membrana serve loro di attaccagnolo per sollevarsi quando si aprono o chiudono....

« Le conchiglie aderiscono all'albero per mezzo di un collo più lungo della conchiglia; composto questo di una specie di sostanza membranacea, rotondo, vuoto e cresputo, non dissimile all'esofago di un pulcino;

stendesi largamente dove si attacca all'albero, da cui pare tragga e conduca la materia che serve allo sviluppo ed alla vegetazione della conchiglia e del piccolo uccello che essa contiene.

« Questo uccello, in ogni conchiglia che apersi, dalla più piccola alla più grande, lo trovai sì curiosamente formato, talchè nulla vi pareva manchevole, rispetto alle parti interiori, per farne un perfetto uccello marino: ciascuna delle piccole parti mostravasi tanto distinta, che il tutto pareva come un uccello grande veduto a traverso una lente concava o di rimpiccolimento, il colore ed i lineamenti essendone per ogni dove altrettanto chiari e netti: il piccolo becco somigliante a quello di un'oca, gli occhi macchiati, la testa, il collo, il petto, le ali, la coda e i piedi formati, le penne dappertutto a perfezione compiute, e colorate in nero; e i piedi come quelli degli altri uccelli marini, per quanto ben ricordo. Tutti essendo morti e seccati, non potei esaminare le loro parti interne.... nè potei mai vedere alcuno di codesti piccoli uccelli vivi, nè incontrare qualche persona che li avesse veduti: soltanto certe persone degne di fede mi assicurarono averne veduti qualcheduno grandi come un pugno ».

Qui, dunque, possediamo una testimonianza recente del 1677, la quale, sebbene non affermi avere veduto la metamorfosi effettiva della conchiglia-*Barnacle* in oca-*Barnacle,* pure assicura dinanzi un pubblico scientifico, che vide entro la conchiglia il becco, gli occhi, la testa, il collo, il petto, le ali, la coda, i piedi e le penne dell'uccello-embrione.

Nè di troppo dobbiamo andare indietro per trovare un testimone della effettiva trasformazione, e questi è Giovanni Gerarde di Londra, maestro di chirurgia: alla

fine del suo « Erbario », pubblicato nel 1597, non solo si ha sott'occhi un disegno dell'albero cogli uccelletti che sbucano dai suoi rami e nuotan via sul mare, o cadon morti in terra, ma eziandio vi si legge la descrizione seguente (p. 1391): —

« Trovansi nelle regioni settentrionali della Scozia e nelle isole adiacenti, chiamate le Orcadi, certi alberi da cui nascono certi pesci-conchiglie, di un colore tendente al rossiccio; entro si contengono piccoli animali viventi: queste conchiglie, nel tempo della maturazione si aprono, e ne sortono fuori quei piccoli uccelletti vivi che noi diciamo *Barnacles,* nel nord d'Inghilterra *Brant Geese,* e nel Lancashire *Tree Geese;* ma qualunque cada in terra, muore e si riduce a niente: lo che dico per gli scritti degli altri, e per averlo raccolto dalla bocca degli abitanti quelle regioni che ottimamente possono concordare colla verità.

« Ma ora dichiarerò quello che io vidi coi miei propri occhi e toccai colle mie proprie mani. Nel Lancashire vi è una piccola isola chiamata *Pile of Foulders* nella quale isola talvolta rinvengonsi frammenti rotti di navi antiche e combuste, di cui alcuno fu qua e là gettato da naufragi, ed anche sonovi tronchi o corpi con rami di alberi antichi e marciti, del pari quivi sparsi, sopra dei quali sta una certa spuma che col tempo genera alcune conchiglie di grandezza come quella dei molluschi, ma più assai puntute e di color biancastro; vi si contiene dentro qualche cosa simile ad una cordella di seta sottilmente intessuta, per così dire continua, e di colore biancastro; di questa l'un capo è fisso nell'interno della conchiglia, come quello del pesce delle ostriche e dei molluschi; l'altro capo si attacca al centro di una massa informe, che col

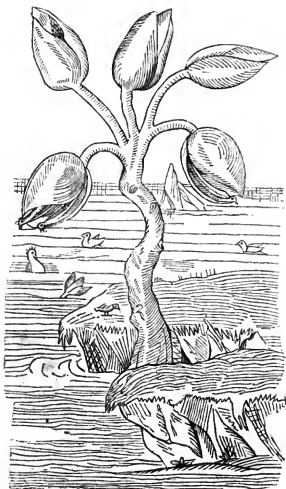



Fig. 29. — Copiato dall'Erbario di Gerarde.

tempo piglia la grandezza e la forma di un uccello: quando questo è perfettamente formato, la conchiglia si apre, e la prima cosa che apparisce è la sopraddetta corda o stringa; poi vengono le gambe dell'uccello che penzolano fuori; e divenendo via via più grande, apre la conchiglia a poco a poco per volta, sinchè alla fine esce tutto, restando soltanto attaccato col becco; ma in breve acquista la piena maturità, e cade nel mare, dove si fornisce di penne, e diventa un uccello, grasso quanto un anatrotto selvatico, e più piccolo di un oca; ha le gambe ed il becco neri, e le penne nere e bianche, picchiettato a mo' della nostra *Mugge-Pie* (pica, gazza), chiamato in alcun luogo *Pie-Annet,* ma che la gente del Lancashire non chiama se non col nome di *Tree-Goose* (oca di albero); il qual sopraddetto luogo, ed altri luoghi adjacenti, sovrabbondan così di tali uccelli, che uno dei migliori si compra per tre *pence* soltanto: e *per la verità della fatta narrazione, se alcuno ne dubita, si compiaccia recarsi da me, ed io lo soddisfarò colla prova di buona testimonianza* ».

Che questa superstizione non si limitasse all'Inghilterra, ma fosse creduta dai più dotti uomini di Europa, lo impariamo da *Sebastiano Munster* nella sua *Cosmographia Universalis,* 1550, dedicata a Carlo V. Egli narra la medesima istoria, senza omettere la pittura: e sebbene ricordi la sarcastica osservazione di *Enea Silvio,* che le meraviglie volano sempre via a più remote regioni, pure egli stesso non ha sospetto veruno intorno la verità dell'albero porta-uccelli, attestata, come nota, da *Sassone Grammatico.* Ecco quel che ne scrive: — « In Scotia inveniuntur arbores, quæ producunt fructum foliis conglomeratum: et is cum op-

portuno tempore decidit in subjectam aquam, reviviscit convertiturque in avem vivam, quam vocant, anserem arboreum. Crescit et hæc arbor in insula Pomonia, quæ haud procul abest a Scotia versus aquilonem. Veteres quoque Cosmographi, præsertim Saxo Grammaticus mentionem faciunt hujus arboris, ne putes esse figmentum a novis scriptoribus excogitatum (1) ».

Il ragguaglio seguente di queste oche straordinarie lo piglierò da Ettore Boezio (1465-1536), che nel 1527 scrisse in latino la sua storia di Scozia, la quale dipoi venne tosto subito tradotta in inglese: la Storia è preceduta da una Corografia e da una Descrizione di Albione, e qui si legge, nel cap. 14° (2): —

(1) Seb. Munster, p. 49. — Luigi Grotto, detto il *Cieco di Hadria* nella sua *Minera del Mondo*, che è una raccolta di notizie sovra i fenomeni e le produzioni della natura, secondo quello se ne credeva bonariamente a' suoi tempi, libro stampato a Venezia nel 1589 dai fratelli Fabio ed Agostin Zoppini, ed ora rarissimo, pare copi il citato autore: infatti nel lib. 3, cap. 2, pag. 47, scrive: « Nell'Isola Pompona non molto lontano dalla Scotia, nelle Orcadi, si trova un albero, che in vece di frutti genera anitri detti *oche d' albero*, i quali, quando sono maturi cadono, e quei, che cadono in terra muojono, e quei che cadono nell'acqua vanno a fondo, e vengono sopra l'acqua con piume, e volano via, e diventano anitre, e son detti *oche d' albero* ». — La *Minera*, ec., è dedicata al sig. Giovanni Delfino con lettera scritta dall' Hadria nel dì 12 Dicembre 1584. *(N. del Trad.)*.

(2) « The hystory and Croniclis of Scotland, with the Cosmography and dyscription thairof, compillt be the noble clerk maister Hector Boece channon of Aberdene, Translatit laitly in our vulgar and commoun language, be maister Johne Bellenden Archedene of Murray, And Imprentit in Edinburgh, be me Thomas Davidson, prenter to the Kyngis nobyll grace » (circa l' anno 1540). — La storia e cronica di Scozia, con la Corografia e Descrizione di essa, compilate dal nobile letterato mastro *Ettore Boece* canonico di *Aberdeen;* tradotte di recente nella nostra lingua volgare e comune

« Della natura delle Oche schiamazzanti (claik Geis), e della varia maniera di loro procreazione, e dell'Isola di Tule, capitolo xiiii.

« Resta ora a parlare dell'Oca generata dal mare detta *schiamazzante* (clakis). Alcuni credono che tali oche crescano sugli alberi per mezzo del becco; ma la loro opinione è nulla. E perciocchè la natura e la procreazione di queste oche è strana, noi impiegammo non piccola fatica e diligenza a cercare la realtà e verità di esse; e noi rimontammo il mare sin dove quelle oche sono generate, e riscontrai che il mare è la cagione primaria della loro procreazione più che qualunque altra cosa. Ma sebbene quelle oche sieno generate in molte varie guise, pure la loro generazione si fa per effetto della natura del mare: imperocchè tutti gli alberi caduti in mare, coll'andar del tempo da prima appariscono tarlati, e nelle aperture o pertugi vi si sviluppano piccoli vermiciottoli; innanzi mostrano la testa ed i piedi, e poi le penne e le ali; finalmente quando giunti alla giusta misura ed alla grossezza di oche, volan via per aria, a somiglianza degli altri uccelli, siccome appunto accadde in maniera notabile nell'anno di Cristo 1490 a vista di molta gente presso il castello di Petslego, quando un grand'albero fu portato dall'alluvione e dal flusso del mare sopra la terra. Quest'albero meraviglioso venne recato al signore della terra, e speditamente poco dopo diviso con una scure. Vi apparvero una moltitudine di vermi che traevansi fuori dalle fenditure e dai fori di quest'al-

da mastro Giovanni Bellenden arcidiacono di Murray, ed impressa in Edimburgo da me Tommaso Davidson, stampatore di S. M. il Re. (Nel testo l'A. riporta lo squarcio, da me tradotto, trascrivendolo *ad litteram* coll'ortografia e nella lingua del tempo. *(N. del Trad.)*.

bero: di essi alcuni erano grossolani come se fossero stati di recente formati; alcuni avevano compiuto la testa, i piedi e le ali, ma senza penne; alcuni erano veri uccelli perfetti: infine il popolo avendo per qualche giorno di molto ammirato quest'albero, lo trasportò nella chiesa di S. Andrea presso la città di Tyre, dove rimase sino a' nostri tempi. E due anni appresso accadde che un altro simile albero venne alla foce del Tuy presso Dunde, intarlato e bucherellato e pieno di giovani oche di ugual maniera. Del pari nel porto di Leith presso Edimburgo, pochi anni dopo successe un caso simile. Una nave chiamata *Christofir* (Cristoforo) (dopo essere rimasta tre anni all'áncora in una delle isole) ruppe sul lido; e perciocchè il suo legname (per quel che sembra) era infracidito, la nave andò in pezzi. Incontanente apparvero (siccome nel sopraddetto caso) tutte le parti interne di essa intarlate, e tutti i forami suoi pieni di oche, nella istessa guisa che abbiamo mostrato: per la qual cosa ognuno con sano argomento ben diceva, che quella nave Cristoforo era fatta degli abeti, i quali crescono dentro l'isola, e che tutte le piante e gli alberi nascenti nell'isola ricordata, sono di tale natura da essere alla perfine per la proprietà del mare trasformati in oche. Noi andammo al luogo in cui si potesse di ciò osservare coi nostri proprii occhi qualche notabile esempio. Era con noi in quell'isola mastro Aessandro Galloway di Kynkell, il quale con grande attenzione facevasi a ricercare la verità di questo fatto oscuro e misterioso; e per avventura videsi un tronco pieno di mollusco-conchiglie fra il tronco e le radici: subito appresso egli aprì una di quelle mollusco-conchiglie, e più che innanzi n' ebbe gran meraviglia; imperocchè non vide in essa un pesce,

ma bensì un uccello perfettamente formato, e che avea raggiunto la grossezza della conchiglia. Questo dotto uomo sapendoci bramosi di cose così strane, venne da noi a fretta col ridetto oggetto, e ce lo mostrò aperto con tutte le mentovate circostanze. Ma per quelle e per molte altre ragioni ed esempli non possiam credere che tali oche siano prodotte per la natura degli alberi e delle piante, ma all'incontro per la natura del mare Oceano, che è cagione e producimento di parecchie cose meravigliose. E perciocchè la gente rozza ed ignorante vide spesso i frutti nati dagli alberi (i quali stanno presso il mare) convertiti in breve tempo in oche, credette che codeste oche crescessero sopra gli alberi ad essi attaccate pel loro becco, simili ai pomi e agli altri frutti penzolanti dai gambi; ma la loro opinione non è sostenibile: giacchè appena que' pomi o frutti cadono dall'albero nell'acqua marina, essi da prima s'intarlano; e poi in breve spazio di tempo si trasformano in oche ».

Rifacciamoci ora indietro al secolo 12°, e troveremo a' giorni di Enrico II (1154-89), esattamente, l'istessa storiella, ed anche allora sì fermamente assicurata, che Giraldo Cambrense stimò necessario protestare contro l'uso prevalente di cibarsi con codeste oche *Barnacles* durante la Quaresima, per la ragione che non erano uccelli, ma pesci. Ecco ciò che Giraldo dice nella sua « Topographia Hiberniæ (1) »: —

(1) SILVESTER GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia Hiberniæ*, in *anglica, normannica, hibernica, cambrica, a veteribus scripta.* Frankofurti, 1603, p. 706 (sotto Enrico II., 1154-89).

« Sunt et aves hic multæ quæ Bernacæ vocantur: quas mirum in modum contra naturam natura producit: Aucis quidem palustribus similes, sed minores. Ex lignis namque abiegnis per æquora devo-

« In questo luogo sonovi molti uccelli chiamati *Bernacæ;* contro l'ordine di natura, la natura li produce in un modo straordinarissimo. Somigliano l'anatre di palude, ma paiono alquanto più piccole. Vengono prodotte dall'abete trabalzato sulla spiaggia dal mare, e da prima sono come la gomma. Poi penzolano attaccati pe' becchi quasi da un alga adesa al legno e circondata di conchiglie, a fine di più liberamente svilupparsi. Così, nell'andar del tempo, avendo acquistato una forte vestitura di piume, o cadono nel mare, o volan disciolti in aria. Tolgono il nutrimento e lo sviluppo dal succo del legno marino, per mezzo di un secreto e maravigliosissimo processo di alimentazione.

lutis, primo quasi gummi nascuntur. Dehinc tamquam ab alga ligno cohærente conchylibus testis ab liberiorem formationem inclusæ, per rostra dependent: et sic quousque processu temporis firmam plumarum vestituram indutæ vel in aquas decidunt, vel in aëris libertatem volatu se transferunt, ex succo ligneo marinoque occulta nimis admirandaque seminii ratione alimenta simul incrementaque suscipiunt. Vidi multoties oculis meis plusquam mille minuta hujusmodi avium corpuscula, in littore maris ab uno ligno dependentia testis inclusa et jam formata. Non ex harum coitu (ut in avibus assolet) ova gignuntur, non avis in earum procreatione unquam ovis incubat: in nullis terrarum angulis vel libidini vacare vel nidificare videntur. Unde et in quibusdam Hiberniæ partibus, avibus istis tamquam non carneis, quia de carne non natis, episcopi et viri religiosi jejuniorum tempore sine delictu vesci solent. Sed hi quidem scrupulose moventur ad delictum. Si quis enim ex primi parentis carnei quidem, licet de carne non nati, femore comedisset, eum a carnium esu non immunem arbitrarer ». — (Nella citata *Minera del Mondo*, ne' detti lib. e cap. pag 46, si legge: « Intorno l' Isola di Tile sono alcune Isolette, nelle quali sono accanto all'onde alcuni alberi, i cui frutti sono simili alle pigne, che cadendo sopra l'acqua divengono tra poco tempo uccelli conformi alle anitre, detti *Sluchis*, i quali si mangiano indifferentemente da Carnasciale come carne, e da Quaresima come pesci, essendo però tutti que' popoli catholici ». *(N. del Trad).*

Di frequente io ho, cogli stessi occhi miei, veduto oltre mille di codesti corpiciattoli di uccelli, ciondolanti da uno stesso legno sopra il mare e chiusi entro conchiglie, e di già formati. Non si partoriscono uova da essi, nè le covano, siccome gli altri uccelli; neanche si accoppiano o nidificano in qualsivoglia parte della terra. Per cui i vescovi ed i preti, in talune regioni d'Irlanda non han scrupolo di mangiare cotali uccelli nel tempo del digiuno, perocchè essi nè sono carne, nè dalla carne nascono. Ma in vero peccano così facendo: giacchè se uno mangiasse di Quaresima una coscia di Adamo, nostro progenitore, il quale non nacque dalla carne, dicerto non potrebbe considerarsi per innocente avendo mangiato ciò che era carne ».

Continua su questo tuono, ma noi possiam bene senza periglio tralasciare il resto. Quello che c'importa è questo, che nel secolo 12° la credenza nella trasformazione miracolosa della conchiglia-*Barnacle* in oca-Barnacle era stabilita fermamente quanto nel secolo 17°; e che su di tale credenza un'altra se ne produsse, cioè, che le oche-*Barnacle* potevansi senza colpa mangiare durante la Quaresima.

Quanto tempo innanzi di Giraldo la favola esistesse, io non posso dirlo; ma non deve supporsi che, nel corso dei cinque secoli in cui ne constatammo la esistenza, essa non fosse mai contradetta. La si contradisse da Alberto Magno (morto nel 1280), il quale dichiara aver veduto codesti uccelli partorire uova e covarle (1). La si contradisse da Rogero Bacone (morto

(1) Barbales mentiendo quidam dicunt aves: quas vulgus bonngas (baumgans?) vocat: eo quod ex arboribus nasci dicuntur a quibus stipite et ramis dependent: et succo qui inter corticem est nutritæ;

nel 1294). Enea Silvio (1) (poi Papa Pio II., 1458-64), quando visitò il Re Giacomo (1395-1437; regnato nel 1424-37), fece ricerca di codesto albero, ed ebbe a lamentarsi che i miracoli fuggissero viepiù sempre lontano; perocchè venuto in Scozia a vedere l'albero, gli fu detto ch' esso trovavasi più lunge nelle isole Orcadi. Nel 1599, alcuni marinari olandesi, che visitarono la Groenlandia, diedero una descrizione piena del come vi trovassero le uova delle oche-*Barnacle* (le quali in danese chiamansi *rotgansen*); come le vedessero covare, e le udissero gridare *rot, rot, rot;* come ne uccidessero una con un sasso e la mangiassero insieme a sessanta uova (2).

Nulladimeno, la storiella riapparisce via via di nuovo, e gli uccelli perdurano ad essere mangiati dai preti

dicunt etiam aliquando ex putridis ligni hæc animalia in mari generari: et præcipue ex abietum putredine, afferentes quod nemo unquam vidit has aves coire vel ovare: et hoc omnino absurdum est: quia ego et multi mecum de sociis vidimus eas et coire et ovare et pullos nutrire sicut in ante habitis diximus: hæc avis caput habet quasi pavonis. Pedes autem nigros ut cygnus: et sunt membrana conjuncti digiti ad natandum: et sunt in dorso cinereæ nigredinis: et in ventre subalbidæ, aliquantum minore anseribus ». — *De Animalibus*, lib. xxiii. p. 186.

(1) « Scribit tamen Eneas Sylvius de hac arbore in hunc modum: « Audiveramus non olim arborem esse in Scotia, quæ supra ripam fluminis enata fructus produceret, anetarum formam habentes, et eos quidem eum maturitati proximi essent sponte sua decidere, alios in terras, alios in aquam, et in terram dejectos putrescere, in aquam vero demersos, mox animatos enatare sub aquis et in aërem plumis pennisque evolare. De qua re cum avidius investigaremus dum essemus in Scotia apud Jacobum regem, hominem quadratum et multa pinguedine gravem, didicimus miracula semper remotius fugere, famosamque arborem non in Scotia, sed apud Orchades insulas inveniri ». — SEB. MUNSTER, *Cosmographia*, p. 49.

(2) *Trois Navigations faites par les Hollandais au Septentrion*, par Gerard de Vera. Paris, 1599, p. 112.

nella Quaresima senza rimorsi di coscienza. L'Aldrovando, nella sua « Hornithologia » 1603, (lib. xix), ci racconta di un prete irlandese, di nome Ottaviano, che lo assicurò con giuramento sopra il Vangelo avere veduto i ricordati uccelli nel loro stato informe e di averli maneggiati. E l'Aldrovando medesimo, dopo ponderata ogni prova pro e contro l'origine miracolosa delle oche-*Barnacle,* giunge alla conclusione, essere meglio errare insieme colla maggioranza che argomentare opponendosi a scrittori così eminenti (1). Nel 1629 un Conte Maier pubblicò a Francoforte un libro, « De Volucri Arborea », nel quale spiega il procedimento intiero della loro nascita e si abbandona ad alcune speculazioni assurde ed empie (2).

Ma come surse dunqne questa storiella straordinaria? In qual modo mai ciascheduno potè concepire l'idea che un uccello potesse prodursi da una conchiglia; ed appunto questo particolare uccello, l'oca *Barnacle,* da questa particolar conchiglia, la conchiglia-*Barnacle?* Se la narrazione una volta ebbe suo principio, molte cose vi sono che debbono averla tenuta in vita; e la sua vitalità fu di certo straordinaria. Nella conchiglia-*Barnacle* hannovi certe fattezze, che all'osservatore accurato poterono sembrare somiglievoli ai rudimenti di un uccello; ed i piedi, in special maniera, mediante

(1) « Malim tamen cum pluribus errare quam tot scriptoribus clarissimis oblatrare, quibus præter id quod de ephemero dictum est, favet etiam quod est ab Aristotele proditum, genus scilicet testatum quoddam navigiis putrescente fæce spumosa adnasci. » (P. 173, lin. 47).

(2) Il Cap. 4° ha il seguente capoverso: « Quod finis proprius hujus volucris generationis sit ut referat duplici suâ naturâ, vegetabili et animali, Christum Deum et hominem, qui quoque sine patre et matre, ut ille, existit ».

cui codesto animale cerca il cibo e lo rammassa nella conchiglia, sono decisamente simili a delicatissime piume. Il fatto, poi, che questa favola delle oche-conchiglie offerì una scusa per mangiare quegli uccelli nel tempo di Quaresima, senza dubbio, ebbe a formare un forte appoggio alla comune credenza, e rivestirla, sino a un certo punto, di un carattere sacro. In Bombay, dove, presso alcune classi del popolo, il

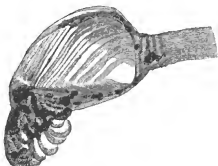



Fig. 30.

pesce si considera come articolo proibito pel vitto, i sacerdoti lo chiamano *vegetabile di mare,* sotto il qual nome è permesso cibarsene (1). Nè dubiterebbe alcuno aver Linneo condiviso il volgare errore; nullameno, ritenne il nome di *anatifera*, o porta-anatra, per la conchiglia, e quello di *Bernicla*, per l'oca.

Credo fosse la lingua che prima suggerì tal mito. Vedemmo che le conchiglie si chiamarono regolar-

(1) Per una ragione speciosa simigliante, cioè, perchè si nutrono di pesci soltanto, ai cattolici è concesso dal Papa, mangiare le folaghe in tempo di digiuno. *(N. del Trad.).*

mente e propriamente *bernaculæ;* vedemmo pure che le oche-*Barnacle* pigliavansi in Irlanda. Fu contro i vescovi irlandesi che scrisse Giraldo Cambrense, biasimandoli per la loro pretensione di mangiare codesti uccelli in Quaresima; ed apprendiamo da più recenti sorgive che la scoperta fatta dai preti irlandesi tosto venne adottata in Francia. Ora, l'Irlanda si nomina *Hibernia;* ed io credo che quegli uccelli in origine si dicessero *Hibernicæ,* o *Hiberniculæ:* la prima sillaba fu elisa, perchè non aveva accento, appunto nel modo stesso che nell'italiano il *verno*, invece di *inverno;* tale elisione della prima sillaba non è per nulla inusitata nelle parole latine, le quali, mediante il volgar latino dei monaci, s'introdussero ne' moderni dialetti romanzi (1); ed in effetto troviamo nei dizionarii medievali latini la parola *hybernagium* nella tronca forma di *bernagium* (2). Gli uccelli, quindi, essendo chiamati *Hiberniculæ*, poi *Berniculæ* divennero sinonimi delle conchiglie, del pari chiamate *Bernaculæ;* e perciocchè i loro nomi parvero uno solo, così quegli animali si supposero fossero tutt'uno. Ogni cosa in seguito sembra concorrere a conferma del primo errore, ed a rivestire quel che in origine fu una *papera* (canard) irlandese con tutta la dignità e con tutta la solennità di un vero scientifico e teologico.

Si potrebbe, nullameno, ricordare, esservi un'altra derivazione del nome *Bernacula,* la quale fu suggerita a Gesner da uno de' suoi corrispondenti. « Giovanni

(1) Cfr. Diez, *Rom. Gr.* p. 162: *rondine* = hirundo.
vescovo = episcopus.
chiesa = ecclesia.

(2) Cfr. Du Cange. « Bernagium, pro Hybernagium, ni fallor, miscellum frumentum ».

Cajo », ei dice, « mi scrive in una sua lettera: « Credo che l'uccello da noi detto *Anser brendinus*, da altri *Bernaclus*, potrebbe chiamarsi *Bernclacus*; perocchè gli antichi Bretoni ed i moderni Scozzesi chiamarono e chiamano l'oca selvaggia, *Clake*. Quindi tuttavia ritiensi questo nome che fra noi è corrotto così, *Lake* o *Fenlake*, cioè *lake-goose* (oca di lago) invece di *Fencklake*; giacchè di frequente il popolo nostro muta posto alle lettere, e dice *bern* invece di *bren* ». « (Historia Animalium », lib. iii. p. 110).

Fu, quindi, sua idea, che il nome derivasse dallo scozzese; che in scozzese l'uccello fosse detto *Bren clake*; e che poi latinizzato lo si pronunciasse *bernclacus*. Ma pure evvi questa fatale obiezione a codesta etimologia, che fra le molte varietà del nome *Bernicula* (1), niuna si avvicina a *Bernclacus*. All'incontro

(1) Anche in latino il nome varia. Nelle opere ornitologiche s'incontrano i nomi seguenti, tutti pel medesimo uccello, ma non voglio guarentire della loro correzione e autenticità: —

Inglese: — Bernacle, Scoth goose (oca scozzese).

Scozzese: — Clakis o Claiks, Clak-guse, Claik-geese, Barnacle.

Orcadi: — Rodgans.

Olandese: — Ratgans.

Tedesco: — Baumgans.

Danese: — Ray-gaas, Radgaas.

Norvegio: — Raatne-gaus, Goul, Gagl.

Islandese: — Helsingen.

Francese: — Bernache, Cane à collier. Nonnette, Religieuse; Macquerolle (?), Macreuse. (?)

Latino: Bernicula, Bernacula, Bernacla, Bernicla, Bernecla, Bernecela (Feder. II. Imp., *de Arte Venandi*), Bernaca, Bernicha, Bernecha, Berneca, Bernichia, Branta (ab atro colore anser scoticus), Bernesta, Barnaces (Brompton, p. 1072), Barliata (Isidorus), Barbata (Albertus Magnus).

Cfr. Ducange, alla v. *Menage*, alla v. *Bernache*. DIEFENBACH, *Glossarium Latino-Germanicum*: « Galli has aves *Macquerolles* et

clake o *claik* significa di certo « oca »; e l'oca-*Barnacle*, in particolar modo, è così chiamata (1). Rispetto a *Bran*, ne' composti significa « oscurità », come nell'A. S. *branwyrt*, mora di spino, diversa da *brunewyrt*, erba-nera, betonica di acqua; e Jamieson ci dà per iscozzese *branded, brannit*, aggett., che ha un colore rossastro bruno, come se abbrucciacchiato dal fuoco; e *branded*, vacca che è quasi per intiero nera. *Brant-fox* è una volpe co' piedi neri. *Branta*, lo vedemmo, fu un nome dato all'oca-*Barnacle;* e si disse che le si attribuì per cagione del suo colore bruno.

Come facile in casi a questo simili si sviluppi una leggenda a rimuovere qualche difficoltà che possibilmente sentasi in nomi non più compresi, lo si può dimostrare mediante una leggenda medievale, e sacra e profana. Il dotto editore dei « Munimenta Gildhallæ Londinensis », Mr. H. T. Riley, nella prefazione (p. xviii) c'informa che, nel 4° secolo e nel cominciare del 5°, il contratto, o la compra e vendita a profitto, si conobbe dagli ordini più culti della società sotto il nome francese di *achat*, che in inglese si scrisse, e probabilmente si pronunziò, *acat*. All'*acat* di tal natura, dovette Whillington la sua ricchezza; e perciocchè, col

Macreuses appellant, et tempore Quadragesimali ex Normannia Parisios deferunt. Sed revera deprehensum est a Batavis, anseres hosce ova parere », ec. (Willoughby).

Un altro nome vien offerto da Giulio Cesare Scaligero, ad Arist. de Plantis, libr. i.: — « Anates (inquit, melius dixisset Anseres) Oceani, quas Armorici partim *Crabrans*, partim *Bernachias* vocant. Eæ creantur ex putredine naufragiorum, pendentque rostro a matrice, quod absolutæ decidant in subjectas aquas, unde sibi statim quærunt: visendo interea spectaculo pensiles, molitantesque tum pedes, tum alas ».

(1) Brompton, *Cronica d'Irlanda* (in ingl.), col. 1072, ap. Jun.

tempo, il francese qui (in Inghilterra) venne surrogato dall'inglese moderno, il significato della parola è probabile si perdesse, e quindi diede occasione a qualche genio inventore, in un periodo assai recente, di fabbricare una nuova storiella sopra il doppio significato di una parola antica e disusata (1).

Voi conoscete il racconto di S. Cristoforo. La « Leggenda Aurea (2) », dice di esso, che ei fu un Cananeo, di gran statura e terribile a vedersi: « Egli non avrebbe voluto servire a qualunque fosse soggetto esso medesimo ad un padrone; ed allorchè udì che il suo signore avea paura del diavolo, lo abbandonò e andossene a far da servo al diavolo. Un giorno, nullameno, quando passava una Croce, osservò che questo nuovo suo padrone aveva paura della Croce, e apprendendo esservi uno più potente del diavolo, lo abbandonò e si pose al servizio di Cristo. Venne istrutto da un vecchio eremita; ma essendo inabile al digiuno ed alla preghiera, gli fu detto di servire Cristo traghettando i viaggiatori per un profondo fiume (3). Lo che fece, sino a che un dì fu per tre volte chiamato, e alla

(1) *Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores*, *Munimenta Gildhallæ Londinensis*, vol. i. *Liber Albus*. Londra 1859. Perciocchè non fui capace di riportare la storiella di Whittington alla sua forma primitiva, debbo lasciare a Mr. Riley tutta la credibilità e la responsabilità di questa spiegazione.

(2) *Legenda Aurea*, cap. 100.

(3) Giusta un inno latino recente, si fu il Mar Rosso, traverso cui Cristoforo portava i viaggiatori.

« O sancte Christophore,
Qui portasti Jesum Christum,
Per mari rubrum,
Nec franxisti crurum,
Et hoc est non mirum,
Quia fuisti magnum virum ».

terza vide un fanciullo che desiderava essere portato a traverso il fiume. Lo prese sovra le spalle sue, ma il peso di quello era tanto forte che a gran fatica potè passarlo all'altra riva. Allorquando lo ebbe passato, il Fanciullo dissegli che egli avea traghettato Cristo istesso sopra le spalle sue, di che in prova, il bastone da lui adoperato per molti anni, posto entro la terra, crebbe albero ». Si raccontano molti altri miracoli che poi gli accaddero, sino a che sofferse la morte di martire.

Egli è manifesto, nè lo si nega dagli scrittori cattolico-romani, che tutta la leggenda di S. Cristoforo surse dal suo nome, che significa « colui che porta Cristo ». Quel nome s'intese in un senso spirituale, come appunto S. Ignazio prese il nome di *Theophorus* (1), « colui che porta Dio », cioè, nel proprio cuore. Ma, come nel caso di S. Ignazio, il popolo che lo martirizzò, allorchè gli trasse il cuore, narrano, ci trovasse miracolosamente il nome di Dio, così il nome di *Cristoforo* die' luogo alla leggenda citata testè. Se vi fosse un vero Cristoforo che soffrì il martirio sotto Decio, nella Licia l'anno di C. 250, non possiamo dirlo; ma eziandio Albano Butler, nelle sue « Vite de' Santi »; ammette che « non pare sianvi altre fondamenta all'infuori del nome di lui per la volgare opinione della sua grande statura, l'origine della quale sembra essere stata meramente allegorica, appunto

(1) « L'accento posto sulla penultima di θεοφόρος, nel modo in cui la parola sta scritta negli Atti de' Santi, la denota di significato attivo « uno che porta Cristo »; è di significato passivo, « portato di Dio », se l'accento sia sull'antipenultima ». — ALBANO BUTLER, *Vite de' Santi* (in ingl.), vol. ii. p. 1.

come osserva Baronio, e come Vida lo espresse in un epigramma sopra questo santo: —

« Christophore, Infixum quod eum usque in corde gerebas,
Pictores Christum dant tibi ferri humeris (1) ».

Le statue enormi di S. Cristoforo, che tuttavia si possono vedere in molte Cattedrali gotiche, rappresentano il suo traghetto allegorico per il mare delle tribolazioni, per mezzo di cui la *fede religiosa* intende significare i molti patimenti attraverso i quali egli giunse alla vita eterna ». Innanzi lo si chiamasse Cristoforo fu nominato *Reprobo;* così dice la « Legenda Aurea ». Altri, applicandosi sulla leggenda, rappresentano che il suo nome originale fosse *Offerus* (2), la seconda parte di *Christoferus,* mostrando così un completo malintendere del nome primitivo.

Un' altra leggenda, che supponesi debba la propria origine ad un malinteso consimile, è quella di Orsola e delle 11,000 Vergini, delle quali le ossa mostransi tuttora in una delle chiese di Colonia. Siffatto stravagante numero di vergini martirizzate, che non sono specificate nelle leggende antiche, dicesi essere nato dal nome di una delle compagne di Orsola, che fu *Undecimella* (3) — spiegazione plausibilissima, sebben debba confessare non avere io potuto trovare qualsiasi autorità (4) pel nome di *Undecimella.*

(1) Vida, *Hymn.* 26, t. ii. p. 150.

(2) Maury, *Légendes Pieuses,* p. 53.

(3) « La storia di santa Orsola e delle 11,000 vergini debbe la sua origine all'espressione di vecchi calendari, *Ursula ed Undecimella, VV. MM,* cioè, santa Orsola e santa Undecimella, vergini e martiri ». — Maury, p. 214.

(4) Jacobus a Voragine, *Legenda Aurea,* cap. 158. Galfredus, *Monumetensis,* lib. v. cap. 16. *Santa Orsola e la sua storia,* monografia critico-istorica, di Giovanni Uberto Kessel (in ted.). Köln, 1863.

Sarebbe un grave sbaglio supporre che questa ed altre leggende s'inventassero e propagassero a disegno. Furono esse produzioni naturali del terreno intellettuale di Európa, dove le semenze del Cristianesimo si sparsero, priachè le male erbe dell'antica mitologia pagana fossero sradicate ed arse. Esse non sono nè più artificiali, nè più lavoro di penna individuale, di quello che lo siano le antiche favole di Grecia, di Roma e dell'India; anzi, sappiamo che la Chiesa, la quale fu talvolta accusata di caldeggiare queste superstizioni, tentò di tempo in tempo opporsi al loro rapido sviluppo, ma invano. Quel che accadde in quel tempo accadrà sempre, allorquando le grandi masse popolari siano ammaestrate a parlare un linguaggio innanzi che abbiano imparato a pensare i pensamenti de' loro reggitori, maestri, apostoli e missionari. Ciò che nella mente del maestro è spirituale e vero, diventa, nella bocca dell'allievo, materiale e di frequente falso. Eppure, anche nella loro forma corrotta, le parole de' maestri ritengono il loro carattere sacro; elleno forman tosto una parte integrale di quel fondamento, sopra di cui la vita religiosa di una nazione intiera si inalza, e i maestri stessi paventano nel tentare di porre ciascuna pietra nel suo dritto posto, non forse possano crollare la fabbrica, alla costruzione della quale tanti mai secoli abbisognarono. S. Tommaso (morto nel 1274) richiese a Bonaventura (morto nel 1271) donde traesse la forza e la unzione ch'esso dispiegava in tutte le opere sue. Bonaventura accennò un Crocifisso pendente dal muro della propria cella. « È quest'immagine », egli disse, « che detta a me tutte le mie parole ». Qual cosa mai può essere più semplice, più vera, più intelligibile? Ma il detto di

Bonaventura venne ripetuto, il popolo lo prese alla lettera, e, malgrado ogni rimostranza, sostenne che Bonaventura possedeva un Crocifisso parlante; un miracolo profano occupò il luogo di una sacra verità: anzi, coloro che poterono intendere la verità, e sentirsi obbligati a protestare contro il volgare errore, si condannarono dalla moltitudine sbraitante siccome increduli de' miracoli. Le pitture spesso aggiunsero una nuova sanzione a queste superstizioni popolari. Zurbaran dipinse un santo (Pietro Nolasco) dinanzi ad un Crocifisso parlante. Se l'artista ciò intendesse fare in un senso letterale o simbolico, non si sa: ma la plebe lo prese in un senso il più letterale; e qual mai predicatore avrebbe ardito spiegare alla propria radunanza il semplice, quantunque, senza dubbio, più profondo significato della pittura miracolosa, ch'essa ebbe imparato a venerare?

Presso gli antichi artisti fu comune pratica rappresentare i martiri stati uccisi di spada, colle teste nelle loro mani (1). Il popolo il quale vedeva le scolture dovè interpetrarle in un senso soltanto, e fermamente credette che certi martiri miracolosamente portassero in mano le proprie teste dopo essere stati decapitati (2). Parecchi santi si rappresentarono con una colomba o da un lato o dall'altro vicino all'orecchio; l'artista intendeva unicamente mostrare, che questi uomini erano stati benedetti co' doni dello Spirito Santo: ma

(1) Maury, p. 207.

(2) *Ibid.*, *Leggende Pie* (in fr.), p. 287: « Questa leggenda trovasi nelle vite di S. Dionisio, di S. Ovidio, di S. Firmino d'Amiens, di S. Maurizio, di S. Nicasio di Reims, di S. Solangio di Bourges, di S. Giusto di Auxerre, di S. Lucano, di S. Esperio, di S. Desiderio di Langres, e di moltissimi altri ».

il popolo che vedeva le immagini, fermamente credette che lo Spirito Santo fosse apparso al loro santo in forma di colomba (1). Di più, null'era più usitato ad un'artista che il rappresentare il peccato e l'idolatria sotto la forma di un serpente o di un dragone: un uomo che avesse resistito bravamente contro le tentazioni del mondo, un re pagano che si fosse convertito al Cristianismo (2), naturalmente si rappresentò come un S. Giorgio combattente col dragone, e che l'uccide. Un missionario che con profitto predicò il Vangelo e cacciò via la velenosa semenza della eresia o della idolatria, divenne pure un S. Patrizio, che discaccia ogni creatura velenosa dall'isola d'Irlanda (3).

Ora dovrebbe considerarsi quanto mai in tutti questi casi l'originale concetto della parola o della pittura sia di gran lunga più elevato, più reverendo, più veracemente religioso che non la petrificazione miracolosa che eccita l'interesse superstizioso del popolo all'ingrosso. Se Costantino o Clodoveo, nei momenti più critici della loro vita, sentirono che la vittoria veniva dalle mani del Solo Vero Iddio, del Dio rivelato dal Cristo, e predicato nelle città di tutto l'Impero romano dagli spregiati discepoli del Signore crocifisso, di sicuro questo mostra la potenza del Cristianesimo in una luce di gran lunga più maestosa, che non quando ci narra che questi reali convertiti videro o s'immaginarono

(1) Maury, p. 182. (Potè confermare la credenza anche il confronto dell'apparizione dello Spirito Santo in forma di Colomba al battesimo di G. Cristo. — S. Matteo, iii. 16. (*N. del Trad.*).

(2) *Ibid.*, 135. Eusebio, *de Vita Const.*, ediz. Heinicher, Lipsiæ, 1830, p. 150.

(3) *Ibid.*, p. 141.

vedere, un labaro con una Croce, o colla iscrizione « *In hoc signo vinces* (1) ».

Se Bonaventura sentì la presenza di Cristo nella sua solitaria cella, se il cuore di Ignazio fu animato dallo spirito di Dio, noi possiamo intendere ciò che significhi, possiamo simpatizzare, possiamo ammirare, possiamo amare: ma se ci venga detto meramente che l'uno possiedè un crocifisso parlante, e che il cuor dell'altro aveva inscritto sopra le quattro lettere greche ΘΕΟΣ, che è mai questo per noi?

Quelle antiche pitture ed immagini scolte di santi combattenti coi dragoni, di martiri vogliosi di spendere la loro vita per la verità, di scrittori ispirati che ascoltano intenti la voce di Dio, perdono ogni loro significato, ogni loro beltà laddove ci si dica, ch'essi furono soltanto uomini di ardita forza, a cui toccò la sorte di uccidere un mostro simile al gorilla, — o esseri del tutto diversi da noi medesimi, i quali non morirono, neppur quando ebbero le teste seperate dal corpo mediante la spada, — o vecchi portanti una colomba sopra l'una delle due spalle. Quelle colombe sussurranti nelle orecchie dei profeti dell'antichità s'intesero per lo Spirito di Dio discendente come una colomba, a ciò fossero illuminati, ed i pii scultori antichi sarebbero stati compresi di orrore all'idea che tali uccelli dovessero mai pigliarsi per animali veri sotto forma corporea, dettanti a' profeti le parole da scrivere.

(1) Simili storielle narransi di Alfonso, primo re di Portogallo, che dicesi avere veduto una croce splendente prima della battaglia di Orico, nel 1139, e di Valdemaro II, di Danimarca. La croce rossa di Danimarca, il Danebrog, data dalla Vittoria di Valdemaro sopra gli Estoniani nel 1219. V. Dahlmann, *Storia di Danimarca* (in ted.), vol. i. p. 368.

Ciascuna cosa è vera, naturale, significante, se pur si penetri con animo riverente nel significato dell'arte antica e del linguaggio antico: ciascuna cosa diventa falsa, miracolosa, e priva di senso, se interpetriamo le parole profonde e possenti degli antichi veggenti nel significato superficiale e leggiero de' cronicisti moderni.

Havvi un curioso esempio d'interpretazione sbagliata avvenuta molto tempo innanzi de' giorni di Galileo. I terremoti, presso i più recenti Greci, si chiamarono *Theomēnía*, che, a lettera vuol dire, « ira di Dio ». L'espressione fu probabilmente suggerita dal linguaggio della Bibbia, in passi come questo (Salm. 104, v. 32-ebr.). « Ei riguardò la terra ed essa tremò, ei toccò le montagne ed esse fumigarono ». Fu in sè un termine molto appropriato; ma ben tosto perdette la sua significazione etimologica, e divenne il nome convenzionale e corrente del terremoto. Nulladimeno invalse nella mente del popolo, che il terremoto fosse più immediatamente prodotto dallo sdegno di Dio, e così differisse dalla tempesta, dalla carestia, e dalla pestilenza. Quivi fu l'origine dello sbaglio. Il nome di *Theomēnía* (1), che

(1) *θεομηνία*, ira divina [Eustath. p. 891, 24]: *τὴν θεομηνίαν Διὸς λέγει μάστιγα* (Stephani Thesaurus, Didot).

Tzetzes, *Historiarum variarum Chiliades*, ed. Kiesseling, Lipsiæ, 1826, v. 727 (cfr. Grote, vol. i. p. 539): —

ἂν συμφορὰ κατέλαβε πόλιν θεομηνίᾳ, εἴτ' οὖν λιμὸς, εἴτε λοιμὸς, εἴτε καὶ βλάβος ἄλλο.

Theophanes Contin. (p. 673), (Symeon Magister, *De Michaele et Theodora*).

ἐν μιᾷ νυκτὶ συνέβη γενέσθαι σεισμοὶ μεγάλοι· καὶ αὐτὸς ὁ Φώτιος ἀναβὰς ἐπὶ τοῦ ἄμβωνος δημηγορῆσαι, εἶπεν ὅτι οἱ σεισμοὶ οὐκ ἐκ πλήθους ἁμαρτιῶν ἀλλ' ἐκ πλησμονῆς ὕδατος

era vero in questo original concetto, divenne falso a cagione di una interpretazione inadeguata. E che accadde mai? Coloro che come Fozio, tentarono di assegnare cause naturali come produttrici del terremoto, da una moltitudine mentecatta si accusarono siccome increduli ed eretici.

Noi abbiamo in ultimo a considerare una classe di parole, le quali esercitano una poderosissima influenza sopra la mente; esse regolano la mente invece di esserne regolate, e danno nascimento ad una specie di mitologia, di cui gli effetti sono estesi molto lunge, eziandio ne' dì presenti. — Accennai in una delle prime Letture, che, oltre i nomi astratti di *virtù, fortuna, felicità, pace, e guerra,* ve ne erano altri di un'indole leggiermente diversa, i quali del pari dan luogo ad una personificazione mitologica. Un nome come il latino *virtus* da prima era inteso ad esprimere una qualità, la maschiezza, la qualità di un uomo, o piuttosto, ogni buona qualità peculiare all'uomo: fintantochè tal nome si adoperò come nome di qualità, come aggettivo mutato in sostantivo, non ne potè sorgere verun male.

I nomi astratti furono in origine nomi collettivi, e la transizione è facilissima da un plurale, come « i chierici », ad un nome collettivo ed astratto come « il chiericato ». *Humanitas* significò primieramente « tutti gli uomini », in inglese « mankind »; ma *Kind,* alla lettera *genus,* venne, al pari di *genus,* ad esprimere quello che costituisce il *Kind,* le qualità

γίνονται. Joannes Malalas (Bonnæ, 1831), p. 249: τῆς αὐτῆς πόλεως Ἀντιοχείας ληφθείσης ὑπὸ ἐναντίων, ὡσαύτως δὲ καὶ θεομηνίας γενομένης καὶ διαφόρων σεισμῶν καὶ ἐμπρησμῶν.

che tutti i membri di una specie condividono a comune, mediante cui una specie o parentado particolare si distingue da tutte le altre specie o parentadi.

Ma quando la mente, trasportata dall'apparenza esteriore della parola *virtus*, concepisce quello che era meramente inteso per un predicato collettivo, come una essenza soggettiva personale, allora l'errore è compiuto: l'aggettivo è divenuto un sostantivo, un predicato si trasformò in un soggetto; e perciocchè non saprebb' esservi alcuna base reale e naturale su cui questo essere bastardo potesse poggiare, lo si pose, quasi involontariamente, sul piedistallo istesso sopra di cui eransi erette le statue delle cosiddette potenze divine; se ne parlò come di un ente soprannaturale o divino. La *Virtus*, la maschiezza, invece di essere posseduta dall'uomo, la si ritenne essa medesima per un potere, per una regolatrice, per una incitatrice dell'uomo; divenne una potenza, una divina potenza, e tosto ricevette templi, altari, e sacrifizii, a simiglianza degli altri Dei più antichi: molti de' quali Dei più antichi dovettero la lor propria origine ad una esattamente consimile confusione intellettuale. Siam disposti ad immaginare che il *Giorno,* la *Notte,* l' *Aurora*, la *Primavera,* il *Cielo,* la *Terra*, il *Fiume,* siano esseri sostanziali, più sostanziali almeno della *Virtù* e della *Pace:* ma analizziamo queste parole, consideriamo la base sostanziale sovra cui poggiano, e troveremo ch'esse sfuggono al nostro tocco per lo meno quanto le Dee della *Virtù* e della *Pace.* Si può afferrare qualche cosa in tutto quello che è individuale, si può parlare di una selce, di una margheritina, di un cavallo, o di una pietra, di un fiore, di un animale, siccome di esseri

indipendenti; e quantunque i loro nomi derivino da qualche generale qualità peculiare a ciascuno, pure quella qualità è sostanziata in qualche cosa che esiste, e resiste ad un'analisi più spinta. Ma parlando dell'Aurora, che mai intendiamo? Intendiam forse una sostanza, un'individuo, una persona? Certamente, no. Intendiamo il tempo che precede il sorgere del sole. Ma allora, daccapo, che cosa è Tempo? Che evvi di sostanziale, di individuale, di personale nel tempo, o in qualunque porzione di tempo? Ma il Linguaggio non può cavarsela; tutti i nomi che usa sono o mascolini o femminini — giacchè i neutri sono di più recente data — e dato che una volta il nome dell'Aurora sia stato formato, quel nome fornirà ad ognuno, meno che al filosofo, l'idea di un ente sostanziale, se non individuale o personale. Vedemmo che uno de' nomi per l'Aurora in sanscrito, fu *Saranyû,* e che alla lettera coincide col nome greco *Erinys:* in origine era perfettamente vero e naturale dire che i raggi dell' Aurora avrebbero posto in luce le opere delle tenebre, i peccati commessi durante la notte. In tedesco abbiamo un proverbio: —

« Kein Faden ist so fein gesponnen,
Er kommt doch endlich an der Sonnen ».

« Niun filo sopra la terra è così filato sottilmente,
Che alla perfine non si palesi alla luce del sole ».

La espressione che l'Erinys, Saranyû, l'Aurora scuopre i delinquenti, fu da prima scevra affatto di mitologia; altro non significò che il delitto, un giorno o l'altro, sarebbe venuto alla luce: ma, nullameno, divenne mitologica, tostochè il significato etimologico di

Erinys si dimenticò, e tostochè l'Aurora, parte di tempo, salì all'ordine di un ente personale.

Le *Weird Sisters* (le *Sorelle del Destino*; le *Parche*) scaturirono dalla medesima fonte. *Weird* da prima significò *il Passato* (1): fu nome dato alla prima delle tre *Norne*, le *Parche* della Germania: si chiamavano *Urthr*, *Verthandi*, e *Skuld*, Passato, Presente, e Futuro (2), « das Gewordene, das Werdende, das (sein) Sollende »: espressero esattamente la stessa idea che i Greci esprimevano col filo stato già filato, il filo che passò fra le dita, e il filo tuttora avvolto alla canocchia; o col mezzo di *Lachesis*, cantante ciò che fu (*tà gegonóta*), *Klotho*, ciò che è (*tà ónta*), e *Atropos*, ciò che sarà (*tà méllonta*).

Nell'A. S., *Wird* si incontra spesso nel senso di *Destino* o *Fato*.

Beowulf, v. 915: — « Gæ*th* â wird swâ hiô sceal », — il Fato sempre cammina come deve.

Le *Weird Sisters* s'intesero o pel destino personificato, o per le *fatidicæ*, che profetizzano quello che accadrà all'uomo. Shakespeare ritiene il nome sassone, Chaucer parla di esse come « *the fatal sustrin* ».

Di più, quando le antiche nazioni parlavano della Terra, senza dubbio in origine intesero il *suolo* sul quale stavano; ma in seguito ampliarono il significato. Di quel suolo si parlò naturalmente come della loro *madre*, vale a dire, come quello che dava il cibo; e questo nome di *Madre*, applicato alla Terra, fu ba-

(1) Grimm, *D. M.* p. 376. *Storia della Lingua tedesca* (in ted.), p. 665.

(2) *Elysium*, è egli un altro nome pel futuro, *Zukunft*, *avvenire*, e derivato da ἔρχομαι, ἤλυθον?

stevole ad impartirle i primi elementi della personalità, se non della umanità. Ma codesta Terra, una volta rammentata come individuo, la si sentì qualche cosa di più che non il suolo racchiuso fra gl'incannucciati, le muraglie, ed i monti.

Alla mente degli antichi pensatori la Terra divenne un ente infinito, che ugualmente lontano stendevasi quanto i loro sensi e i loro pensieri potevano stendersi, e sorretta da niente, neanche dall'Elefante o dalla Tartaruga della posteriore Filosofia orientale. Quindi la Terra naturalmente ed irresistibilmente sviluppossi in un ente vago, reale, eppure non finito; personale, eppure non umano; ed il solo nome mediante cui le nazioni antiche poterono chiamarla, la sola categoria di pensiero sotto di cui poterono comprenderla, si fu quella di una Dea, di un ente splendido, possente, immortale, di madre degli uomini, di amata dal cielo, di Gran Madre.

Ora, è perfettamente vero che noi ne' nostri linguaggi moderni più non parliamo di Dei e di Dee; ma possediamo noi nei nostri vocabolari scientifici e non scientifici qualcuno di questi enti indescritti, simili alla Terra, all'Aurora, ed al Futuro? Non adoperiamo giammai termini, che, se esaminati rigorosamente, mostrerebbero di essere senza alcuna base sostanziale, poggiati come la Terra sovra l'Elefante, e l'Elefante sopra la Tartaruga — ma la Tartaruga stante sospesa nello spazio infinito?

Pigliate la parola *Natura*. Etimologicamente, *Natura*, significa, « ciò che dà nascimento », « ciò che partorisce! » Ma che cosa è essa o esso? Le nazioni antiche ne fecero una Dea — e noi tal fatto lo consideriamo come un malinteso fanciullesco: — ma per noi

la *Natura* che cosa è? Noi adoperiamo la parola speditamente e costantemente; ma quando tentiamo pensare la natura come un essere, o come un'aggregazione di esseri, o come un potere, o come un'aggregazione di poteri, la nostra mente tosto cade: non v'ha nulla da affermare, nulla che esista o resista.

Che significa mai la espressione, « i frutti sono prodotti dalla Natura? » Qui la Natura non può intendersi per un potere indipendente, giacchè non più crediamo nella *Gæa* o *Tellus*, nella *Madre Terra*, partoriente i frutti di cui viviamo (*zeidōros*). *Gæa* fu uno de' molteplici nomi della Divinità; — la Natura è più o meno per noi?

Vediamo quello che ci dicono i naturalisti ed i filosofi intorno alla Natura?

Buffon dice: « Parlai sempre del Creatore, ma voi non avete che a tor via questa parola, e porvi in suo luogo la forza della Natura ».

« La Natura », dic'egli daccapo, « non è una cosa, giacchè allora sarebbe tutto; la Natura non è un essere, giacchè un tal'essere sarebbe Iddio ».

« La Natura è una forza vivente », egli aggiunge, « immenso, che tutto abbraccia, tutto vivifica; soggetta al primo Ente, principiò ad agire al suo solo comando, e continua ad agire pel suo consentimento ».

È ciò meglio intelligibile, meglio consistente, che non le favole di *Gæa*, della madre di Urano, della moglie di Urano?

Cuvier così parla della Natura (1): —

(1) V. alcuni articoli eccellenti di M. Flourens, nel *Journal des Savants*, Ottobre 1863, p. 623.

« Per una di quelle figure di parlare a cui tutte le lingue sono soggette, la Natura fu personificata; tutti gli esseri esistenti si chiamarono opere della Natura; — le relazioni generali di questi esseri fra loro si dissero — leggi della Natura. — Così considerando la Natura come un ente dotato d'intelligenza e di volontà, sebbene secondario e limitato ne' poteri suoi, la gente si condusse a dire che la Natura costantemente vegliava al mantenimento delle proprie opere, che essa nulla faceva invano, che sempre agiva nel modo il più semplice. È facile vedere la puerilità di que' filosofi che attribuirono alla Natura una specie di esistenza individuale, distinta dal Creatore, dalle leggi che egli ha imposto al moto, o dalle proprietà e forme che Egli ha dato alle sue creature; e che rappresentano la Natura come agente sopra la materia per mezzo della forza e della ragione propria. Posciachè le nostre cognizioni progredirono in astronomia, in fisica, ed in chimica, codeste scienze rinunziarono ai paralogismi resultanti dall'applicazioni del linguaggio figurato ai fenomeni reali. Soltanto i fisiologisti ritennero tuttavia tale costume, perocchè colla oscurità in cui è sempre avviluppata la fisiologia, sarebbe stato a loro impossibile ingannare se medesimi o gli altri rispetto alla profonda ignoranza in che versano de' muovimenti vitali, se non attribuendo qualche sorta di realtà ai fantasmi della loro immaginazione ».

La Natura, se credessimo a tutto quello che di lei si dice, sarebbe il più straordinario degli esseri. Ha degli spaventi *(horror vacui)*, si diverte *(lusus naturæ)*, commette errori *(errores naturæ, monstra)*: talvolta è in guerra con sè medesima, perocchè siccome Giraldo ci narra, « la Natura produce le *Barnacle*, con-

tro Natura »; e negli anni decorsi molto noi udimmo sovra il suo potere di scelta (1).

Talfiata si usa Natura nel semplice significato di « materia », o di qualsiasi cosa che esiste distinta dallo spirito. Anche più di frequente supponesi la Natura dotata essa stessa di una vita indipendente, che operi giusta leggi eterne ed invariabili. Di più, sentesi talvolta Natura adoperata così da inchiudere la vita spirituale e l'attività intellettuale dell'uomo. Noi parliamo della natura spirituale dell'uomo, delle leggi naturali del pensiero, della religione naturale. Nè se ne esclude necessariamente l'Essenza divina, giacchè la parola *Natura* qualche volta adoprasi in modo da comprendervi quella Causa Prima, di cui ciascuna cosa si considera sia come una emanazione, una riflessione, o una creazione.

Ma nel mentre *natura* par così applicabile promiscuamente a cose materiali e spirituali, umane e divine, il linguaggio di certo, dall'altro canto, ci aiuta a distinguere fra le opere della natura e le opere dell'uomo, le prime porgendo materiali per le scienze fisiche, le seconde per le scienze istoriche; ed esso favorisce pure la distinzione fra le opere della natura e dell'uomo da un lato, e le potenze divine dall'altro; le prime venendo chiamate naturali ed umane, le seconde poi soprannaturali e sovrumane.

Ma si osservi adesso il guasto che deve seguirne, se senz'avere chiaramente percepito il significato della parola *Natura*, senz'esserci intesi fra loro riguardo agli stretti limiti della parola, si facciano le persone a discutere intorno al *Soprannaturale.* Certuni contra-

(1) Qui l'A. allude alla dottrina di Darwin. *(N. del Trad.)*.

steranno, si diranno delle insolenze a fine di negare o di asserire certe opinioni riguardanti il Soprannaturale; considereranno per un'impertinenza la domanda, che definiscano ciò che intendono per Soprannaturale: — eppure egli è manifesto, quanto qualunque altra cosa esserlo può, che questi antagonisti annettono idee totalmente diverse, e idee del più incerto carattere, a questo termine.

Si praticarono molti tentativi a definire il soprannaturale o il miracoloso, ma in ciascuna delle definizioni il significato di *natura* o del *naturale* lasciossi indefinito.

Così Tommaso l'Aquinate, spiegò un miracolo, per quello che avviene fuor dell'ordine di natura (præter ordinem naturæ), mentre S. Agostino formulava la propria definizione con maggiore accuratezza dicendo, ch'egli chiamava miracoli, i fatti che Dio compieva fuor dell'usuale corso di natura, *siccome da noi conosciuto* (contra cognitum nobis cursum solitumque naturæ). Altri definiscono i miracoli, quali eventi che oltrepassano le forze della natura (opus excedens naturæ vires); lo che però non fu abbastanza considerato, imperciocchè i miracoli, non dovrebbero soltanto eccedere le forze della natura, ma violarne l'ordine eziandio (cum ad miraculum requiratur, nedum ut excedat vires naturæ, sed præterea ut sit præter ordinem naturæ). I miracoli si divisero in tre classi. — 1.° Quelli sopra a natura (supra naturam); 2.° Quelli contro natura (contra naturam); 3.° Quelli oltre natura (præter naturam). Ma dove terminasse la natura e dove cominciava il soprannaturale mai non fu dichiarato. Tommaso l'Aquinate andò sì lunge da ammettere i miracoli *quoad nos,* e S. Agostino sostenne che, giu-

sta l'uso umano, le cose diconsi essere contro natura quando sono soltanto contro il corso della natura, *siccome è noto ai mortali.* (Dici autem humano more contra naturam esse quod est contra naturæ usum mortalibus notum). Tutte queste fantastiche definizioni si possono vedere accuratamente esaminate da Benedetto XIV. nella 1ª parte del 4° lib. della sua opera « De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione »: nullameno cercherebbesi invano costì o altrove una definizione di ciò che sia *naturale* (1).

Quivi è aperto un vasto campo allo studente il linguaggio. Suo officio è rintracciare il significato di ciascuna parola, seguirne la istoria, i mutamenti di forma, e il significato suo nelle scuole di filosofia, o nelle piazze di mercato, o nel senato: potrebbe mostrare come spesso idee diverse comprendonsi sotto un solo e medesimo termine, e come spesso l'istessa idea sia espressa con termini diversi: nel linguaggio esistono queste due tendenze, la *omonimia* e la *polionimia,* le quali favorirono, siccome vedemmo, l'abbondevole sviluppo della mitologia primitiva; tuttavia affermano il poter loro nutrendo lo sviluppo de' sistemi filosofici. Una storia di termini, quali *conoscere* e *credere, finito* ed *infinito, reale* e *necessario,* gioverebbero meglio di qualsiasi altra cosa a schiarire l'atmosfera filosofica de' giorni nostri.

L'influenza che il linguaggio esercita sovra i nostri pensieri fu sentita da molti filosofi, e sopra tutti da Locke. Alcuni pensarono inevitabile quella influenza,

(1) V. un articolo eccellente recentemente pubblicato nella *Rivista di Edinburgo.* « Sopra il soprannaturale », ascritto a uno dei nostri più eminenti uomini di Stato.

sì pel bene che pel male; altri supposero che poteva frenarsi col mezzo di una definizione propria delle parole, o coll'introdurre un nuovo linguaggio tecnico. Qualche citazione può riuscire utile a mostrare come i pensatori indipendenti sempre mai si ribellassero contro l'aspro dispotismo del linguaggio, e tuttavia com'esso poco sia stato crollato. Bacone dice: —

« E finalmente, consideriamo le false apparenze che a noi sono imposte dalle parole, le quali vengono formate ed applicate giusta il concepimento e le capacità della fortuna volgare; e quantunque noi pensiamo di governare le nostre parole, e anche sentenziamo, — *loquendum ut vulgus, sentiendum ut sapientes,* — tuttavia egli è certo, che le parole, siccome un arco tartaro, ritornano sopra l'intendimento de' più saggi, e potentemente imbarazzano e pervertiscono l'intelletto. Cosicchè è quasi necessario in tutte le controversie e dispute imitare la saviezza de' matematici, ponendo sin dallo stesso principio le definizioni delle parole nostre e de' nostri termini, acciò gli altri sappiano e intendano in qual guisa noi le accettiamo ed intendiamo, e se concordino o no con noi. Imperciocchè avviene, a ciò mancando, d'essere certi di finire colà dove dovremmo avere cominciato, cioè, di avvolgersi in quistioni e differenze di parole ».

Locke dice: —

« Mi sento in grado d'immaginare, che, dove le imperfezioni del linguaggio, siccome istrumenti della cognizione, fossero più a fondo pesate, un gran numero di controversie, che tanto rumore fanno nel mondo, da per sè medesime cadrebbero: e la via della cognizione, e forse anche della pace, sarebbe aperta più di quello che non si creda ».

Wilkins, esponendo i vantaggi del suo linguaggio filosofico, notava: —

« Questo disegno molto pure contribuirà a chiarire alcuna delle nostre moderne differenze sopra la religione, smascherando molti feroci errori che si ricoprono sotto il manto di frasi affettate: le quali, essendo filosoficamente esposte e messe d'accordo col genuino e naturale valore delle parole, apparirauno essere inconsistenze e contradizioni. E parecchie di quelle pretese nozioni misteriose profonde, espresse con turgide parole, sopra cui alcuni uomini fondano la loro reputazione, in questa guisa venendo esaminate, mostrerebbero non essere altro che assurdi, ossivvero, cose superficiali e digiune. E quantunque non dovessero servire ad uso diverso da questo, pure a questi giorni ciò sarebbe degno della fatica e dello studio di un uomo; considerando l'errore comune fatto, e le molte imposture e i molti inganni gettati fra gli uomini, sotto il travestimento di frasi insignificanti, affettate ».

Fra i filosofi moderni, Brown parla in esteso più fortemente sopra il soggetto medesimo: —

« Quanto mai il puro materialismo del nostro linguaggio abbiasi operato nell'oscurare le nostre concezioni della natura e della mente, de'loro vari fenomeni, è una quistione chiaramente al di là del nostro potere a risolversi, dacchè la soluzione di ciò includerebbe, che la mente del risolvitore fosse essa medesima libera della influenza che investigò e descrisse. Ma di questo, almeno, possiamo essere sicuri, che egli è quasi impossibile per noi estimare la influenza del linguaggio troppo altamente, giacchè noi non dobbiamo pensare che gli effetti suoi siano stati ristretti alle opere dei filosofi. Esso agì con forza assai maggiore nel discorso

famigliare e nelle riflessioni silenziose della moltitudine, mentre mai non ebbe la vanità di porsi in fila co' filosofi, — così incorporandosi a mo' di dire, colla stessa essenza del pensiero umano.

« In quello stato di vita sociale, in cui le lingue ebbero origine, l'inventore di una parola pensò probabilmente poco più della temporaria facilità che gliene potesse venire a lui ed a' compagni suoi comunicando i loro mutui bisogni e concertando i mutui. piani di cooperazione. Ei non si accorse che con quel suono debole e perituro prodotto da una leggiera diversità di respiro, creava quel che di poi avrebbe costituito una della cose più imperiture, e formato, entro la mente di millioni di uomini, pel corso di ogni età futura, una parte del complesso ammaestramento della loro intellettuale esistenza, — dando origine a durevoli sistemi di opinioni, i quali, forse, se non fosse stata l'invenzione di questa singola parola, neanche per un momento, avrebbero giammai potuto prevalere e modificando scienze, di cui gli elementi stessi non avevano allora cominciato ad esistere. L'inventore del termine più barbaro può in questo modo avere avuto una influenza sopra l'umanità, più importante di tutto quello che il conquistatore maggiormente illustre abbia potuto attuare con una lunga vita di fatica, di ansietà, di pericolo, di delitto.

« Poche frasi di Aristotile compierono una conquista più estesa o durevole; e forse in questo istante esercitano non piccolo imperio su di quelle medesime menti che ad esse sorridono con scherno (1) ».

Sir Guglielmo Hamilton nelle sue Letture « sopra

(1) Brown, *Opere* (ingl.), i p. 341.

la Metafisica », ii. p. 312, nota: — « Ad oggetti sì diversi come le immagini del senso e le nozioni non rappresentabili dell'intelligenza dovevano darsi nomi diversi; e, in modo consentaneo ciò si fece, quantunque volte una nomenclatura filosofica giusta pretensioni le più sottili alla perfezione venne formata. Nella lingua tedesca, che adesso è la più ricca per espressioni metafisiche di qualunqu' altra lingua, le due sorta di oggetti si distinsero accuratamente. Nella nostra lingua (l'ingl.), all'incontro, i termini *idea, concezione, nozione,* si usano quasi come l'una per l'altra a vicenda; ed il vago e la confusione che ne sono prodotte, anche dentro la sfera di una ristretta speculazione a cui la mancanza di distinzione pure ci confina, possono meglio conoscersi da coloro che sono famigliari co' filosofi di paesi differenti ».

In conclusione, io porgerò due o tre esempi a fine d'indicare la maniera, nella quale io penso, la Scienza del Linguaggio essere potrebbe vantaggiosa al filosofo.

La *cognizione* o *il conoscere,* si adopera nelle lingue moderne, per lo meno, in tre sensi diversi.

Primieramente, possiam dire, un fanciullo conosce sua madre, o, un cane conosce il suo padrone; lo che altro non significa se non se, ch'essi riconoscono una presente impressione sensuale siccome identica ad una sensuale impressione passata: questa specie di conoscenza sorgè semplicemente dalla testimonianza de'sensi, o dalla memoria sensuale, ed è a comune divisa fra l'uomo e il bruto. L'assenza di questa cognizione la diciamo *oblio* — procedimento più difficile a spiegarsi che non il ricordare. Locke trattò di ciò in uno de'più eloquenti squarci del suo « Saggio intorno l'Intendimento umano » (ii. 10, 5): — « La

memoria di alcuni uomini, egli è vero, è tenacissima, sino al miracolo. Ma pure sembravi essere una costante decadenza di tutte le nostre idee, anche di quelle che più profondamente s'impressero, e nelle menti più rattenitive; cosicchè, laddove non siano talvolta rinnovellate dal ripetuto esercizio de' sensi, o dalla riflessione sopra quella specie di oggetti, i quali, da prima, le occasionarono, l'impressione si cancella, e, alla fine, nulla vi rimane di visibile. Così le idee, al par de' figli della nostra giovinezza, muojono prima di noi; e le nostre menti ci rappresentano quelle tombe a cui ci avviciniamo; dove sebbene restino il rame ed il marmo, pure dal tempo ne sono cancellate le iscrizioni, e la statua n'è ridotta in polvere. Le pitture disegnate nelle nostri menti sono colorate con tinte sbiadite; e se talfiata non si rinfreschino, svaniscono e spariscono. Quanto la costituzione de' nostri corpi, e la forma de' nostri spiriti animali abbian che fare in ciò, e se il temperamento del cervello produca questa differenza, che in taluno ritenga i caratteri disegnati su di esso siccome nel marmo, in altri siccome nella pietra viva, e in altri molto meno che se tracciati sopra la rena, quì non lo investigherò: quantunque possa parere probabile che la costituzione del corpo influenzi talvolta la memoria; imperocchè di sovente riscontriamo che una malattia spoglia appieno la mente di tutte le sue idee, ed i calori della febbre, in pochi dì, riducono in polvere ed in confusione tutte quelle immagini, che sembravano così durevoli come se sculte sul marmo ».

Secondariamente, possiam dire, io conosco che questo è un triangolo. Qui abbiamo una concezione generale, quella del triangolo, la quale non si suggerisce dal senso soltanto, ma è elaborata dalla ragione,

e la si annuncia da noi come qualche cosa che nel tempo medesimo si percepisce dal senso nostro. Riconosciamo una impressione particolare sensuale siccome inclusa nella generale categoria del triangolo. Qui noi percepiamo la differenza. Non solo riconosciamo quello che vediamo, siccome la cosa istessa già per lo innanzi veduta, ma devesi in precedenza aver insieme raccolto certe impressioni in un gruppo, ed aver attribuito un nome a questo gruppo, pria che si possa applicar quel nome tutte le volte che lo stesso gruppo a noi di nuovo si presenta. Quest'è cognizione negata al bruto; è peculiare all'uomo, siccome ente ragionevole. Tutte le cognizioni sillogistiche cadono sotto questo capo: l'assenza di cosiffatta specie di cognizione è chiamata *ignoranza.*

Terzo, possiamo dire, che l'uomo conosce esservi un Dio. Questa cognizione non si fonda nè sulla prova del senso, nè su quella della ragione. Nessun uomo vide giammai Dio, nessun uomo si formò giammai un concetto generale di Dio: nè il senso, nè la ragione possono fornire una conoscenza di Dio: quelle che chiamansi prove dell'esistenza di Dio, sieno *ontologiche,* o *teologiche,* o *cosmologiche,* son possibili soltanto posciachè la idea di Dio si è realizzata entro di noi. Qui, dunque, abbiamo una terza specie di conoscenza, che ci impartisce quel che mai non è dato dagli organi del senso, nè elaborato dalla nostra ragione, e che nullameno possiede una evidenza eguale, anzi, superiore alla prova del senso e della ragione. L'assenza di questa cognizione si chiama talvolta *oscurità spirituale.*

A meno che queste tre specie di cognizione siano con accuratezza distinte, la general dimanda « In qual

modo conosciamo? » può ricevere le più contradittorie risposte.

« Credere » del pari nel moderno inglese esprime molte diverse specie di assenso. Quando parliamo della nostra credenza in Dio, o nella immortalità dell'anima, o nel divino reggimento del mondo, o nella figliazione del Cristo, ci fu d'uopo esprimere una certezza indipendente dalla prova del senso e della ragione, eppure più convincente che non l'altra prova, la quale non crolla riportandosene ai sensi od alle conclusioni di argomenti logici. È l'assenso il più forte che le creature facciano siccome da noi si può.

Ma quando si dice, noi credere che il Signor Nostro patì sotto Ponzio Pilato, o visse durante il regno di Augusto, non intendiamo dire che si crede a ciò colla credenza istessa per la quale crediamo all'esistenza di Dio, o all'immortalità dell'anima. L'assenso che diamo a questi fatti si fonda sulla prova istorica, la quale è soltanto una suddivisione della prova del senso, rafforzata dalla prova della ragione. Se potessero recarsi innanzi fatti a mostrare che la nostra cronologia è cattiva, e che Augusto fu imperatore cinquanta anni prima o dopo, di buon grado rinunzieremmo a credere che Cristo ed Augusto fossero contemporanei. La credenza in questi casi altro non significa se non che noi abbiamo fondamenti, sensibili o argomentativi ad ammettere certi fatti. Io vidi la rivoluzione francese in Parigi nel febbraio del 1848: è una prova sensibile. Io vidi gli uomini che videro la rivoluzione in Parigi nel Luglio del 1830: è una prova sensibile, rafforzata da una prova argomentativa. Io vidi gli uomini che videro gli uomini i quali videro la rivoluzione in Parigi nel Luglio del 1789:

questa pure è una prova sensibile, rafforzata da un argomentazione. La catena istessa ci riconduce addietro a' tempi più remoti: ma dove gli anelli suoi siano cattivi o rotti, niuna forza di credenza può racconciarli. È impossibile assentire a qualunque fatto istorico, siccome tale, senza la prova del senso e della ragione. Si può esser certi tanto de' fatti istorici quanto della nostra propria esistenza, o si può esserne incerti. Si può dare o negare il nostro assenso, o si può dare il nostro assenso provvisoriamente, condizionatamente, dubitosamente, o trascuratamente. Ma si può sì poco credere ad un fatto, adoperando la credenza nel suo primo significato, come si può ragionare co' sensi nostri, o vedere colla nostra ragione. Se, nullameno, il *credere* si usa ad esprimere varii gradi di assenso ai fatti istorici, egli è di grande importanza ricondurre alla mente, che la parola in questo modo impiegata non esprime quella certezza suprema, la quale si porta nella nostra credenza in Dio e nella Immortalità *(credo in)*, certezza non mai conseguibile mediante « *probabilità cumulative* (1) ».

Credere si usa in un terzo significato, allorchè noi diciamo « Credo che sarà per piovere ». « Credo » significa qui soltanto « io congetturo ». La stessa parola, quindi, reca tanto il più alto, quanto il più basso grado di certezza che possa enunciarsi delle varie esperienze della mente umana, e la confusione prodotta dal suo promiscuo impiego cagionò alcune di quelle controversie violente in materia di religione e di filosofia, che tutti sanno.

L' *Infinito*, ci si dice ripetutamente di nuovo, è

(1) Dr. Newman, *Apologia pro vita sua*, p. 234.

un'idea negativa, esclude soltanto, non include qualche cosa; anzi nel tono più dommatico, ci assicurano, che una mente finita non può concepire l'Infinito. Un passo più oltre ci porta nell'istesso abisso della Metafisica. Dicono non v'è Infinito, imperocchè essendovi un Finito, l'Infinito ha i suoi limiti nel Finito, nè può essere Infinito. Ma tutto questo discorso è un mero gioco di parole senza pensieri. Perchè mai l'Infinito è una idea negativa? Perchè *infinito* derivasi da *finito* mediante la particella negativa *in!* Ma ciò è un mero accidente, è un fatto nella istoria del linguaggio, e nient' altro di più. La medesima idea può esprimersi con le parole *Perfetto, Eterno, Esistente di per sè,* le quali sono termini positivi, o per lo meno, non contengono veruno elemento negativo. Che le parole negative potessero esprimere idee positive si sapeva perfettamente dai filosofi greci, quali Crisippo, nè avrebbero essi meno pensato di chiamare *immortale* un' idea negativa, di quello che considerare *cieco* come idea positiva. La vera idea dell'Infinito non è una negazione, nè una modificazione di qualunqu' altra idea (1). Il Finito, per converso, in realtà è la limitazione o la modificazione dell'Infinito, nè riesce possibile, laddove si ragioni sul serio, concepire il Finito in un significato diverso dall' ombra dell' Infinito. Il linguaggio eziandio ciò attesterà, se pure lo s'interroghi propriamente. Giacchè, sia qualsivoglia la etimologia di *finis*, o la si derivi

(1) Sulle diverse specie d'*infinito*, V. Rogero Bacone, *Opus Tertium*, cap. 51. (ed. Brewer, p. 194). Intorno all'*infinito positivo* egli dice: « et dicitur infinitum non per privationem terminorum quantitatis, sed per negationem corruptionis et non esse ». Oxford del sec. 19° non deve arrossire, per quanto riguarda la metafisica, di Oxford del sec. 13°.

da *findere,* o da *figere* (1), o significhi quel che taglia o quello che è fisso, è manifesto che sta per qualche cosa, che per mezzo dei sensi è incomprensibile. Nel ragionamento matematico noi ammettiamo che i punti, le linee, e i piani non si possono mai presentare agli occhi. Lo stesso avviene pel mondo in grande. Non un dito, non un rasoio, toccò giammai il confine di qualunque cosa: non un occhio giunse all'orizzonte che divide il cielo dalla terra, o potè afferrare la linea che separa il verde dal giallo, o unisce il giallo al bianco: non un orecchio afferrò giammai il punto dove una chiave (musicale) entra in un'altra. I nostri sensi non ci recano mai qualche cosa di finito o di definito, ma le impressioni loro sono sempre relative, misurate per gradi, ma per gradi di una scala infinita. Si sostiene da persone autorevoli (2) che l'orecchio può intendere 38,000 vibrazioni in un solo minuto secondo; lo che forma la nota più alta; il numero più basso di vibrazioni producente un suono musicale è di 16 per minuto secondo. Fra questi due punti sta l'assieme delle nostre percezioni musicali, che in realtà non è se non un *progressus ad infinitum* dall'uno e dall'altro lato. Lo stesso dicasi del colore. In qualunque parte guardiamo, non trovasi mai il fine reale, il *finis* afferrabile. Quindi, *Finis,* e il *Finito,* esprimono alcun che, a cui i sensi di per sè stessi non bastano, alcun che puramente negativo nella nostra esperienza sensuale, un nome di qualche cosa, che nel linguaggio dei sensi non ha veruna esistenza affatto; ma bensì ha esistenza

(1) Bopp, *Gramm. comparata* (in ted.), iii. p. 248. Schweizer, nel *Giornale* di Kuhn, iii. p. 357.
(2) V. pag. 103.

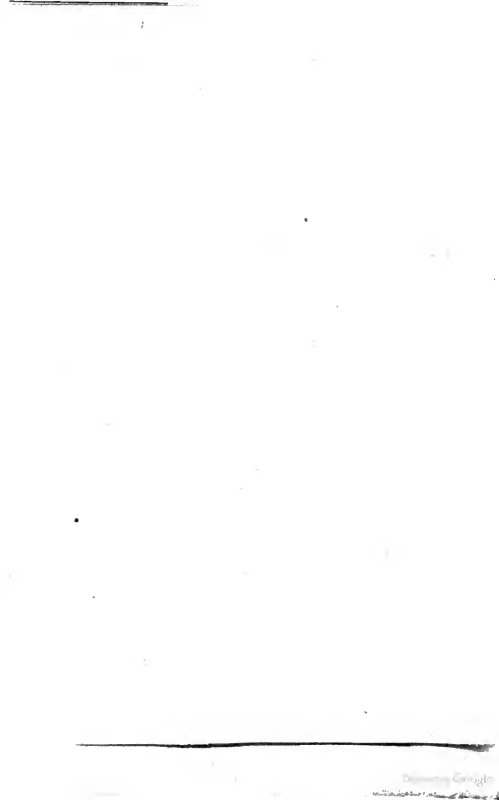
nel linguaggio della ragione. La ragione, la quale ha ugual dritto che i sensi, vuole il *Finito* a malgrado de' sensi; e quando parliamo ragionevolmente, il Finito, cioè, la misura dello spazio e del tempo, delle gradazioni de' colori, delle chiavi del suono, ecc., tutte queste cose diventano a noi elementi i più positivi del pensiero. Ora egli è per la nostra ragione, per la quale maggiormente insuperbiamo, che ci piace venire chiamati *enti ragionevoli*, e ci si sente disposti a considerare gli altri organi della conoscenza siccome d'importanza minore. Ma sonovi, oltre la Ragione, gli altri due organi della conoscenza, il Senso e la Fede, che tutti e tre insieme costituiscono l' essere nostro, niuno subordinato all'altro, ma tutti coeguali. La Fede, giacchè io non posso trovare in inglese un nome migliore, è quell'organo della conoscenza per mezzo del quale apprendiamo l'Infinito, cioè, quello che trascende la portata de' nostri sensi e la potenza della nostra ragione. L' Infinito è celato ai sensi, è negato dalla Ragione, ma è percepito dalla Fede, ed è percepito, se percepito una volta, come soggetto all' esperienza dei sensi e alle combinazioni della ragione. Quello che per la nostra ragione è meramente negativo, per la nostra fede diventa positivo, l' Infinito, e se gli occhi nostri siano una volta aperti, noi vediamo anche co' nostri sensi subito entro quel tutto sempiterno da cui in ogni parte siamo circondati, e senza il quale i transitori fenomeni de' sensi e le meravigliose ragnatele della nostra ragione sarebbero vanità, e nient'altro che vanità (1).

(1) V. quanto pure dice intorno alla potenza della *Fede* il sig. Ausonio Franchi nell'Opera *La Filosofia delle Scuole Italiane*, Firenze, 1863, nell'Introduzione. (*N. del Trad.*).

Neppure le Scienze Naturali, che in generale inorgogliscono per la esattezza del loro linguaggio, sono libere da parole che, se analizzate con rigore, si risolverebbero in parole senza sostanza al pari di *Nemesis* e di *Erinys*. I naturalisti costumano parlare degli *Atomi*, cose invisibili, che sono mere concezioni della mente, come se fossero cose reali, nel significato *sensuale* della parola, mentre pe' sensi è impossibile aver cognizione di qualsiasi cosa che non possa dividersi, o sia incommensurabile. I *Chimici* parlano delle sostanze *imponderabili*, che è una concezione impossibile come quella degli atomi. *Imponderabile* significa ciò che non pesa. Ma *pesare* è comparare la gravità di un corpo con quella di un altro: ora, egli è impossibile che il peso di alcun corpo sia cotanto piccolo da sfidare il paragone col peso di un altro corpo; o, se si supponga un corpo senza peso e senza gravità, parliamo di una cosa che non può esistere nel mondo materiale in cui viviamo, mondo governato senza dubbio dalla legge di gravità.

Ogni passo innanzi nella scienza fisica pare sia segnato dal rigetto di qualcheduno di questi termini mitologici, sebben tuttavia ne sorgano fuori de' nuovi tostochè i vecchi spariscono. Sino a quì, *Calorico* fu termine di uso costante, e si suppose esprimesse qualche reale materia, qualche cosa produttrice del calore: ora quell'idea si rifiuta, e si intende che il calore sia il resultato di *vibrazioni molecolari ed eteree;* si suppone che tutta la materia sia immersa in un *medium* grandemente elastico, e codesto *medium* ricevette il nome di *Etere*. Senza dubbio è questo un gran passo innanzi — ma pure che cosa è l'*Etere*, di cui oggi ciascuno parla come di una sostanza — calore, luce,

elettricità, suono, essendo solo altrettanti modi o modificazioni di esso? L'*Etere* è un mito — una qualità mutata in una sostanza — un'astrazione, utile, di certo, agli intendimenti della speculazione fisica, ma inteso piuttosto a notare l'orizzonte attuale della nostra conoscenza che non a rappresentare qualche cosa che afferrar si possa, sia da' nostri sensi, sia dalla nostra ragione: sino a che si adoperi in questo significato, siccome una x algebrica, siccome una quantità ignota, non può recare nocumento — non maggiore che parlare dell' Aurora siccome *Erinys,* o del Cielo siccome *Zeus.*

L'inganno principia quando il linguaggio oblia sè medesimo, e ci fa sbagliando pigliare la Parola per la Cosa, la Qualità per la Sostanza, il *Nomen* pel *Numen.*

APPENDICE

LETTURA UNICA

SOPRA

La Stratificazione del Linguaggio

detta nel Palazzo del Senàto rimpetto la Università di Cambridge
il Venerdì 29 maggio 1868,

volgarizzata con permesso dell' Autore

Vi sono poche sensazioni così piacevoli come quella della meraviglia. Noi tutti la sperimentammo nella fanciullezza, nella gioventù, nella virilità nostra, e dobbiamo anche sperare che nella vecchia età una tale affezione dell'intelletto non ci manchi per intiero. Se si analizzi questo sentimento del meraviglioso accuratamente, troveremo che esso consiste di due elementi: per meraviglia non intendiam solo che siamo sorpresi o storditi; — lo che è, chiamerei puro elemento della meraviglia: quando si dice « mi meraviglio », confessiamo di essere come arrestati: ma evvi in ciò una satifazione segreta mista al nostro sentimento di sorpresa, una specie di speranza, anzi, quasi di certezza che più presto o più tardi la meraviglia ces-

serà; che i nostri sensi e il nostro intelletto si riavranno; afferreranno queste nuove impressioni o esperienze; le padroneggieranno, ed eziandio, rigettatele, alla perfine trionferanno di esse. In fatti noi ci meravigliamo degli enimmi della natura, sia animata o inanimata, con la ferma convinzione che a quelli tutti havvi una spiegazione, ancorchè noi stessi possiamo non essere abili a trovarla.

La meraviglia, senza dubbio, sorge dall'ignoranza, ma da una peculiare maniera d'ignoranza; da ciò che noi potremmo chiamare, ignoranza consapevole; una ignoranza, la quale, se ci riconduciamo nel passato a riguardare la storia di molte delle scienze nostre, si troverà essere stata madre di tutta l'umana cognizione. Per migliaia di anni gli uomini ebbero l'occhio sulla terra e sulle sue stratificazioni, in talun luogo così chiaramente delineate; per migliaia di anni debbono essere state vedute nelle cave e nelle miniere, come del pari a noi si manifestano, le petrificazioni di creature organiche incastrate nel terreno: e pure si mirava e passava oltre senza più pensarvi — non se ne faceva meraviglia. Nè anche un Aristotele avea occhi per vedere; ed il concetto di una scienza della terra, della Geologia, veniva riserbato al sec. XVIII.

Anche più straordinaria è la sbadataggine colla quale nel corso di tutti i secoli che trascorsero da quando i primi nomi si dettero ad ogni animale, agli uccelli dell'aria, alle bestie dei campi, gli uomini abbiano trascurato quello che era a loro molto più vicino che non le ghiaie da loro calpestate, voglio dire, le parole del proprio linguaggio. Quì, eziandio, le linee segnate con chiarezza degli strati diversi

sembravano quasi sfidare l'attenzione, e i polsi della vita primitiva erano ancor più palpitanti nelle forme petrificate incastrate nelle grammatiche e nei dizionari. E nulla meno nè pure Platone ebbe occhi a vedere, od orecchie a intendere, ed il concetto di una scienza del linguaggio, della Glottologia, veniva riserbato al sec. XIX.

Son ben lunge dal dire che Platone ed Aristotele nulla conoscessero della natura, dell'origine e del fine del linguaggio, o che noi nulla abbiamo da imparare nelle opere loro. Essi, ed i loro successori, ed eziandio i loro predecessori, cominciando da Eraclito e da Democrito, erano stupiti e quasi fascinati dai misteri del parlare umano tanto quanto dai misteri del pensiero umano; e quello che noi chiamiamo grammatica e leggi del linguaggio, anzi, tutti i termini tecnici tuttavia in corso nelle nostre scuole, come p. e. *nome* e *verbo*, *caso* e *numero*, *infinito* e *participio*, tutti si discoprirono e nominarono dai filosofi e dai grammatici di Grecia, a cui, malgrado tutte le nostre scoperte, credo siamo tuttora obbligati, o consapevoli o inconsapevoli, di più che mezza la nostra vita intellettuale. Ma l'interesse che quelli antichi filosofi greci presero del linguaggio fu meramente filosofico. Era più la forma che non la materia del parlare, che a loro sembrò un degno subietto di filosofica speculazione. La idea che vi fosse, anche ai loro giorni, una massa immensa di parlare ammucchiato da investigarsi, da analizzarsi, e da considerarsi in un modo o in un altro, prima che qualche teoria sopra la natura del linguaggio potesse con sicurezza accamparsi, a stento avrebbe mai penetrato nelle loro menti, o, se ciò fosse acca-

duto, come lo si vede qua e là nel *Cratilo* di Platone, di subito sarebbe svanita, senza lasciare qualsivoglia permanente impressione. Ciascun popolo o ciascuna nazione ha il suo proprio problema da risolvere. Il problema che tenne occupato Platone nel suo *Cratilo* fu, se pure io bene lo comprenda, la possibilità di un linguaggio perfetto, un linguaggio corretto, vero e ideale, un linguaggio fondato sopra la sua propria filosofia, sul suo proprio sistema di tipi o di idee. Fu pure pensiero di un uomo sapiente, quale il Vescovo Wilkins, il raggiungere la costruzione attuale di un linguaggio filosofico. Ma, al pari di Leibuitz, ci fè appunto vedere che un linguaggio perfetto è concepibile, e che la ragione principale delle imperfezioni di un linguaggio reale trovansi fondate nel fatto, che i costruttori originari di esso erano ignoranti rispetto alla vera natura delle cose, ignoranti nella dialettica filosofica, e quindi incapaci di nominare drittamente quello che essi mancarono di comprendere con correzione. La veduta di Platone intorno al linguaggio attuale, per quanto può trarsi fuori dal dialogo critico e negativo meglio che didattico e positivo del *Cratilo,* pare fosse simile moltissimo alla sua veduta intorno all'*attuale* governo. Ambedue codeste vedute restarono al disotto dell'ideale, ed ambedue debbono tollerarsi solo in quanto partecipano alle perfezioni del governo ideale e del linguaggio ideale dell'Autore (1). Il *Cratilo* di Platone è gremo di sapienza suggestiva: è uno di que'libri i quali, allorquando di nuovo si leggono di tempo in tempo, e'paiono ciascuna volta libri

(1) V. Benfey, *Sulla quistione del Cratilo* (in ted.), Gottinga, 1868.

nuovi; così poco vi penetriamo alla prima quello che si suppone sia in essi, — il terriccio accumulato della mente, se pure dir si può in questa guisa, di cui solamente una filosofia come quella di Platone avrebbe potuto percorrerne i sentieri e atterrarne i puntelli.

Ma nel mentre Platone palesa una più profonda penetrazione nei misteri del linguaggio quanta non n'ebbe quasi alcun filosofo dopo di esso venuto, egli però non ha occhi per quella raccolta meravigliosa di parole ammoticellate nei nostri dizionari, e nei dizionari di tutte le schiatte della terra: per lui il linguaggio è pressochè sinonimo al *greco*, e quantunque in un passo del *Cratilo* insinui che certe parole greche possono essere state prese dai Barbari, e, più in particolare, dai Frigi, nulla meno questa osservazione, come proveniente da Platone, sembra puramente ironica; e ancorchè contenga, nel modo che si sa, un germe di vero, stato sperimentato fruttuoso di molto nella nostra scienza moderna del linguaggio, non gettò veruna radice nella mente dei filosofi greci. Quanto di gran lunga diversifica la nostra nuova scienza del linguaggio dagli studi linguistici dei Greci; quanto per intiero l'interesse che Platone si ebbe del linguaggio venne supplantato da nuovi interessi, ci si fa chiaro osservando che la *Società di Linguistica* di recente fondata a Parigi, e che ha nel suo seno i nomi dei più eminenti dotti francesi, dichiara in uno de' primi paragrafi dei suoi Statuti, che « non riceverà comunicazione veruna riguardante la origine del linguaggio o la formazione di un linguaggio universale », subietti, i quali al tempo di Eraclito e di Platone ren-

devano gli studi linguistici degni della considerazione di un filosofo.

Forse il mondo era troppo giovane ai giorni di Platone, e i mezzi di comunicazione mancavano a mettere in grado gli antichi filosofi a vedere molto lunge nello stretto orizzonte della Grecia. Il mondo crebbe a vecchiezza, e ci lasciò gli annali delle sue varie letterature, i monumenti dello sviluppo e della decadenza del linguaggio. Il mondo crebbe a larghezza, e noi abbiam dinanzi, non solo i resti dell'antica civiltà dell'Asia, dell'Affrica e dell'America; ma lingue viventi in numero sì esteso e variato, di modo che ci arretriamo quasi spaventati della semplice lista dei loro nomi. Il mondo crebbe anche a sapienza, e dove Platone non potè scorgere che imperfezioni, gli errori de' fondatori del parlare umano, noi vediamo, come in ogni parte della vita umana, un progresso naturale dall'imperfetto al perfetto, incessanti tentativi a raggiungere l'ideale, e i frequenti trionfi della mente umana sovra le inevitabili difficoltà della nostra condizione terrestre, — difficoltà, piuttosto che di propria fattura, apparecchiatele, e non senza proposito, come lavoro e fine, da un Potere più alto, da una Sapienza più elevata.

Guardiamo ora alla larga e consideriamo i materiali che lo studente il linguaggio ha di presente dinanzi a sè. Cominciando dal linguaggio di queste Isole Occidentali, noi abbiamo, al dì d'oggi, per lo meno 100,000 parole accomodate negli scaffali di un Museo, nelle pagine di Johnson e di Webster. Ma queste 100,000 parole rappresentano i migliori granelli che rimasero nel crivello, mentre nubi di loppa si venti-

larono, e mentre una quantità di grano molto valevole si perdette per mera trascuranza. Se sommiamo la ricchezza dei dialetti inglesi, e se vi aggiungiamo i tesori della lingua antica da Alfredo a Viclefo, facilmente raddoppieremmo l'erbario della flora linguistica d'Inghilterra. E che mai sono queste Isole Occidentali paragonate all'Europa? e che è mai l'Europa, se non un semplice promontorio, se paragonata al vasto continente dell'Asia? e in fine, che cosa è mai l'Asia, se paragonata a tutta la terra abitabile? Ma non havvi cantuccio di questo globo che non sia pieno di linguaggio: l'istesso deserto e le isole del mare sono piene di dialetti, e più ci allontaniamo dai centri di civilizzazione, più grande viepiù è il numero di lingue indipendenti, che sorgono su in ciascuna valle, e adombrano le isole piu piccole.

« Un segator, che ascese
« Ida selvoso, attento guata, ond'abbia
« A dar principio al gran lavor, che ha intorno (1) ».

Restiamo istupiditi a cagione della varietà delle piante, degli uccelli, e dei pesci, degli insetti, disseminate con sì prodigiosa prodigalità sopra la terra e dentro il mare: — ma qual mai è la opulenza vivente di questa Fauna, se posta a confronto colle alate parole, le quali riempiono l'aria della loro musica incessante! Quanto mai appariscono scarsi i frammenti delle piante e degli animali fossili, se paragonati ai fondachi di ciò che noi chiamiamo lingue morte!

(1) Teocrito, Idil. XVII, 9. (Nel testo il passo è nel suo originale greco; ma io per comodo di tutti i lettori, ne do la traduzione di G. M. Pagnini da Pistoja, lodato, quantunque frate, anche dal difficile Foscolo). — *(N. del Trad.)*.

Come dunque possiam noi ispiegarci, che per centinaia e centinaia di anni, mentre operavansi collezioni di quadrupedi, di uccelli, di pesci e d'insetti, mentre se ne studiavano le forme, dalla più grande sino alla più piccola e quasi invisibile creatura, l'uomo passò a traverso questa foresta di parlare, senza scorgere la foresta, come diciam noi in tedesco, per il suo stesso gran numero di alberi, *(Man sah den Wald vor lauter Bäumen nicht)*, senza dimandare una sola volta in qual modo tale quantità di moneta venne coniata, quali miniere inesauribili ne fornissero il metallo, quali destre mani ne divisarono la impronta e la epigrafe, — senza meravigliarsi una sola volta di questo innumerabile tesoro ereditato da esso lui dai progenitori della schiatta umana?

Ma rivolgiamo adesso l'attenzione in un sentiero diverso. Quando si discoperse esservi una grande massa di materiale da raccogliere, da classificare, da esplicare, che cosa la Scienza del Linguaggio ha, sino a quì, realmente fatto? Ella molto operò, se si consideri che il lavoro ebbe principio una cinquantina di anni fa; ella poco operò, se riguardasi a quanto resta tuttavia da fare.

La prima scoperta fu, che le lingue ammettono una classificazione. Ora, questa fu veramente una grande scoperta, ed essa ha ad un tempo mutato e rialzato l'indole intiera degli studi linguistici. Le lingue potevano essere state, per tutto quello che ne sappiamo, il resultato della fantasia individuale, o della poesia; le parole potevano essere state create a caso, o state stabilite da una convenzione, più o meno arbitraria. In questo caso una classificazione scientifica sarebbe

riuscita impossibile come se la si volesse applicare alle mutevoli mode del giorno. Nulla può classificarsi, nulla può scientificamente regolarsi ed ordinarsi, all'infuori di ciò che cresce giusta l'ordine naturale, e consentaneo ad una regola razionale.

Dalla gran massa della loquela che oggi è accessibile allo studente il linguaggio, se ne separò un certo numero di così dette famiglie, come l'*ariana*, la *semitica*, l'*uralo-altaica*, la *indo-cinese*, la *dravidiana*, la *malese-polinesia*, la *caffra* o *bâ-ntu* di Affrica, e i dialetti *polisintetici* di America. Le sole classi, nulla meno, che furono accuratamente esaminate, e che uniche han quindi offerto i materiali per ciò che chiamare si può la filosofia del Linguaggio, sono l'*ariana* e la *semitica*, la prima comprendendo le favelle dell'India, della Persia, dell'Armenia, della Grecia e della Italia, e quelle delle schiatte celtica, teutonica e slava; la seconda constando delle favelle dei Babilonesi, dei Siriaci, dei Giudei, degli Etiopi e degli Arabi. Queste due classi contengono, senza dubbio, le lingue più importanti del globo, dato che noi misuriamo la importanza delle lingue dal montare della influenza esercitata sopra la storia politica e letteraria della terra da coloro che le parlano. Ma considerate in sè medesime, e situate nel loro proprio luogo nel vasto reame del parlare umano, esse descrivono un molto ben piccolo segmento del cerchio intiero. La pienezza della evidenza che pongono dinanzi a noi nella lunga serie dei loro tesori letterari, danno loro un aggetto di eminente sporgenza siccome utilissimi subietti a studiarvi l'anatomia del linguaggio, e pressochè tutte le scoperte le quali si fecero come leggi del linguaggio, il

procedimento di composizione, di derivazione e d'inflessione, si raggiunsero dai dotti in *ariano* ed in *semitico*. Molto è ben da me lunge, pertanto, vilipendere il pregio della dottrina ariana e semitica per una successiva prosecunzione della Scienza del Linguaggio. Ma nel mentre io rendo piena giustizia al metodo adottato dai dotti in ariano ed in semitico a discoprire le leggi che regolano lo sviluppo e la decadenza del linguaggio, non devesi però chiudere gli occhi al fatto, che il nostro campo di osservazione venne di questa guisa estremamente limitato, e che noi agiremmo a dispetto delle semplici regole della sana induzione, laddove noi generalizzassimo sopra questa scarsa evidenza. Vediamo, ma chiaramente, qual posto, queste due così-dette famiglie, l'*ariana* e la *semitica*, occupano nel grande reame del parlare. Sono esse in verità due grandi centri, due fondachi della loquela, e quanto noi di esse conosciamo, si è il loro periodo di decadenza, non il loro periodo di sviluppo, la loro corsa discendente, non la loro corsa ascendente, il loro *essere*, come diciamo noi in tedesco, non il loro *divenire*. (*Ihr Gewordensein, nicht ihr Werden*). Eziandio ne' più primitivi documenti letterari sì il parlare ariano, che il semitico, ci appariscono dinanzi come fissati e petrificati. Essi abbandonarono per sempre quello stadio, durante il quale il linguaggio si sviluppa e si espande fintantochè viene arrestato nella sua esuberante fertilità per mezzo della concentrazione religiosa o politica, per mezzo della tradizione orale, e alla perfine per mezzo della letteratura scritta. Nella istoria naturale della favella, lo scritto, o, quel che nel tempo primitivo tien luogo di scritto, la tradizione

orale è talvolta un mero accidente. Rappresenta una influenza straniera, che, nella istoria naturale, può compararsi solo all'influenza esercitata dall'addomesticazione sulle piante e sugli animali. Il linguaggio sarebbe linguaggio, anzi, sarebbe il più vero linguaggio, se la idea di una letteratura, sia orale, sia scritta, non fosse giammai entrata nelle menti degli uomini; e per quanto importanti sieno gli effetti prodotti da questa artificiosa addomesticazione del linguaggio, egli è pur chiaro che le nostre idee di quel che sia linguaggio in uno stato naturale, e quindi, di quel che il *sanscrito* e l'*ebraico* eziandio, debbono essere stati priachè addomesticati e fissati dalla cultura letteraria, non potrebbe formarsi dallo studio esclusivo del parlare ariano e semitico. Io sostengo, che tutto quello noi chiamiamo parlare ariano e semitico, sia pure meraviglioso per le sue letterarie manifestazioni, consta nè più nè meno di tante varietà, le quali tutte debbono la loro origine solo a due concentrazioni della favella *selvaggia* illimitata; anzi, per quanto perfetto, per quanto possente per quanto glorioso egli sia nella istoria del mondo, — agli occhi di uno studente linguaggio, il sanscrito, il greco ed il latino, l'ebraico, l'arabo ed il siriaco, sono cosa che lo studente istoria naturale non esiterebbe a chiamare *monstra*, formazioni fuor di natura, eccezionali, incapaci di palesarci giammai la indole reale del linguaggio lasciato a sè medesimo seguitare le sue proprie leggi senza intoppo o impedimento. A questo proposito uno studio dei dialetti turanico e chinese, uno studio eziandio de' gerghi dei selvaggi dell'Affrica, della Polinesia e della Melanesia, sono molto più istruttivi che non la minuzio-

sissima analisi del sanscrito e dell'ebraico. La impressione che lo studio del greco, del latino e del sanscrito lascia nelle menti nostre è, che il linguaggio è un lavoro di arte, molto complicato, molto meraviglioso e molto perfetto. Noi demmo tanti mai nomi alle sue esteriori fattezze, ai suoi generi e casi, ai suoi tempi e modi, ai suoi participi, gerundi e supini, che alla perfine ci spaventiamo dei nostri propri trovati. Chi può leggere tutti i così-detti verbi irregolari, o guardare le migliaia e migliaia di parole di un dizionario greco senza sentire com' egli si muova per entro un laberinto perfetto? Come dunque, ci domandiamo, questo laberinto si costruì? Come tutto ciò venne ad essere? Noi medesimi, parlando la lingua che favelliamo, ci aggiriamo, per così dire, per camere interne, entro tenebrosi recessi di questo palazzo dell'età primitiva, ma non si può narrare per quali erte sassose, per quali sentieri vi arrivammo, e noi indarno cerchiamo il filo di Arianna che guidandoci fuori dal castello incantato del linguaggio nostro, ci schiuda la via, per la quale noi medesimi, o i padri e antenati nostri prima di noi, fecervi entrata.

La dimanda, in quale guisa il linguaggio divenne ciò che è, fu fatta più e più volte. Anche uno scolaretto, dato che possegga un tantino della passione della meraviglia, debbe richiedere a sè stesso perchè *mensa* significhi *una tavola*, e *mensæ* invece *più tavole;* perchè *io amo* si direbbe con *amo*, ed *io sono amato* con *amor*, *io amerò* con *amabo*, *io amai* con *amavi*, *io avrei amato* con *amavissem*. Fino agli ultimissimi tempi, solo due risposte poterono darsi a tali dimande. Ambedue suonano a noi quasi un assurdo; eppure an-

che oggidì sono esse sostenute da eminentissime autorità. Fu detto, o che il linguaggio, e particolarmente le strutture grammaticali di esso, vennero fatte per *convenzione*, accordandosi di chiamare *mensa* una sola tavola, e *mensæ* più tavole, o che, e tal si fu la veduta di Schlegel, il linguaggio ebbe evidentemente una vita organica, e si suppose, le sue terminazioni, i prefissi e i suffissi essere germogliati fuori dai radicali, dai fusti e dai rami di quello, come altrettanti germini e fiori. A noi sembra quasi incredibile che siffatte teorie siensi potute seriamente sostenere, e sostenere da uomini addottrinati e di genio. Ma qual migliore risposta avrebbero essi potuto dare? Qual migliore risposta si diede pur'anco adesso? Imparammo qualche cosa, in particolar modo dallo studio dei moderni dialetti, i quali di sovente ripetono il procedimento del parlare antico, e così palesano i segreti della famiglia. Imparammo che in taluno dei dialetti del moderno sanscrito, p. e., nel bengali (1), il plu-

(1) Nel mio saggio *Sulla relazione del Bengali coll'Ariano e coi linguaggi aborigeni dell'India* (in ingl.), pubblicato nel 1847, tentai esplicare suffissi plurali quali *dig*, *gana*, *gâti*, *varga*, *dala*. La ultima parola la tradussi mirando a *band*, e supponendo col dizionario di Wilson, e dal Sabda-Kalpa-druma, che *dala* potesse adoperarsi nel senso di *band* o *moltitudine*. (L'antica parola ital. *banda*, ora relegata in Toscana per lo più ad indicare *un corpo di musicanti*, e *una frotta di ladri da strada*). — (*N. del Trad.*). Io, nullostante, dubito se *dala* si adoperasse giammai in sanscrito in questo senso, e sono sicuro che in questo senso non si curò abbastanza per render conto della sua adozione nel bengali. Il dottor Federigo Müller nei suoi utili estratti di alcuna delle grammatiche scoperte dalla *Novara*, nel giro da essa fatto intorno al mondo (1857-59), ha del pari riferito *dal* al sanscrito *dala*, ma traduce l'inglese *band* col tedesco *Band*, un *cerchio*, un *nastro*, significato

rale formasi, siccome avviene nel chinese, nel mongolo, nel turco, nel finnico, nel burmese e nel siamese, ed eziandio ne' dialetti dravidiano e malese-polinesio, aggiungendo una parola esprimente la pluralità, e di nuovo quindi aggiungendo le terminazioni del singolare. Imparammo dal francese come un futuro *je parlerai* può venire formato da un verbo ausiliare: *io parlare ho,* uscendo a significare *io parlerò.* Imparammo dalla nostra propria lingua, sia l'inglese o la tedesca, che suffissi, come *head* in *godhead, ship* in *ladyship, dom* in *kingdom,* in origine furono sostantivi, aventi significato di qualità, forma e stato. Ma io dubito se così saremmo giammai arrivati ad una completa intelligenza del linguaggio, meno se, quel che accadde nello studio della stratificazione della terra, non fosse accordato nello studio del linguaggio. Se la formazione della crosta della terra fosse stata del tutto regolare ed uniforme, e se niuno dei più bassi strati era spinto sopra, dimodochè anche quelli che vanno a fretta avessero agio a studiarvi, niuno istrumento dalla superficie avrebbe potuto bastevolmente approfondarsi da condurre il geologo dalle rocce terziarie alle siluriane. Lo stesso dicasi del linguaggio. Laddove taluno dei linguaggi de' popoli, arrestato nel suo sviluppo

che *dala* non ha mai, mentre io lo significo per *band,* una banda o masnada di ladri, il tedesco *Bande.* Potrebbe *dala* nel bengali essere il dravidiano *tala* o *dala,* una turba, una folla, che il dottor Caldwell (p. 197) ricorda come etimologico possibile del suffisso plurale nelle lingue dravidiane? Il principio, giusta il quale questi plurali sono formati, è istoricamente molto diverso da quello che mena alla formazione del plurale in persiano. Quivi, tanto *ân* quanto *hâ,* sono avanzi delle terminazioni plurali decadute, non parole collettive aggiunte al tema.

durante il suo più primitivo stadio, non fosse rimasto alla superficie nel suo stato originale, esposto e nulla più, alla influenza decomponente dell'azione atmosferica ed al trattamento, sviatore, della cultura letteraria, io dubito se qualche dotto avesse potuto avere il coraggio di dire, che ad un certo tempo il sanscrito fosse come il chinese, e l'ebreo non migliore del malese. Negli strati successivi del linguaggio così esposto alla nostra veduta, abbiamo nel fatto, come in Geologia, il vero filo di Arianna, che, se ad esso vogliamo affidarci, ne trarrà fuori dell'oscuro laberinto del linguaggio in cui viviamo, per la istessa via lungo la quale noi e coloro che ci precedettero entrammo. Quanto più noi rifaremo i passi nostri, quanto più ci avanzeremo di strato in strato, di narrazione in narrazione, tanto vie più ci troveremo quasi abbarbagliati dal giorno chiaro che si rompe dinanzi a noi; tanto vie più saremo colpiti, non già dagli intricamenti della grammatica greca o sanscrita, ma dalla meravigliosa semplicità dell'originario ordito della favella umana, siccome serbato, p. e., nel chinese, — dai fanciulleschi trovati, che stanno all'opposto dei Paulo-post futuri e dei Modi condizionali.

Che niuno si spaventi all'idea di studiare una grammatica chinese. Coloro i quali possono pigliare un interesse alle segrete sorgenti della mente, agli elementi della ragione pura, alle leggi del pensiero, troveranno molto istruttiva e molto fascinatrice una grammatica chinese. È la fedele fotografia dell'uomo nelle sue dande, sperimentando i muscoli del proprio intelletto, tentando il cammino, e così gioioso de' suoi primi felici abbrancamenti, che va ripetendoli più e più

volte; è un giuoco di fanciulli, se vi garba, ma intanto vi spiega, come tutti i giuochi dei fanciulli, quell'accortezza e quella forza, che sono perfette nella *bocca dei bambini e dei lattanti*. Ciascuna ombra del pensiero, la quale trova una espressione nel finitissimo e bellamente equilibrato sistema dei tempi, modi e particelle greche, può significarsi e fu significata in questa lingua infantile con parole, le quali non hanno nè prefissi nè suffissi, non terminazioni a indicare numeri, casi, tempi, modi o persone. Ogni parola in chinese è monosillabica, e la istessa parola senza verun mutamento di forma, può usarsi come nome, verbo, aggettivo, avverbio o particella. Così *ta*, secondo la sua posizione in una sentenza, significa *grande*, *grandezza*; *crescere*, *grandemente*, *molto* (1).

E qui una importantissima osservazione venne fatta dai grammatici chinesi, una osservazione, la quale, dopo una leggerissima modificazione e dilatazione, contiene veramente il segreto dell'intiero sviluppo del linguaggio dal chinese all'inglese. Se una parola in chinese venga adoperata *bonâ-fide* nel significato di verbo, o di nome, è detta *parola piena* (shi tsé); se è usata come particella o come carattere puramente determinativo o formale, è detta *parola vuota* (hiu-tsé) (2). Tuttavia non v'ha per anco alcuna differenza esterna

(1) Stanislao Julien, *Esercizi pratici* (in fr.), p. 14.

(2) Endlicher, *Gramm. chinese* (in ingl.), § 122 Wade, *Corso progressivo; intorno le parti del discorso* (in ingl.). p. 102. V'ha una diversa divisione delle parole adottata dai grammatici chinesi, cioè *parole morte* e *parole vive* (ssè-tsé e sing-tsé), la prima contenendo i nomi, la seconda i verbi. Le medesime classi vengono talvolta chiamate *tsing-tsé* e *ho-tsé*, cioè *parole mobili* e *parole immobili*, V. Endlicher, *l. c.*, § 219.

fra le parole piene e vuote in chinese; e questo rende più credibile al tutto, rispetto a' grammatici della China, ch'essi avrebbero percepito la distinzione interiore, anche nell'assenza di qualunque segno esterno.

Apprendiamo quindi dai grammatici chinesi questa generale lezione, che le parole possono divenire *vuote*: e senza restringere il significato di una parola vuota, come essi fanno, si adoperi questo termine nel senso più generale, come espressivo del fatto, che le parole possono perdere la loro significazione originaria.

A questa aggiungasi pure un'altra osservazione, che il Chinese ben potrebbe non avere fatta, ma che noi vedremo confermata sempre più nella istoria del linguaggio, cioè, che le *parole vuote*, o come anco le chiamano, le *parole morte*, sono molto esposte allo scadimento fonetico.

Laonde è chiaro che, con queste due osservazioni preliminari, possiamo immaginarci tre condizioni del linguaggio: —

1.) Possono esservi lingue nelle quali tutte le parole, sì vuote che piene, ritengono la loro forma indipendente. Eziandio parole le quali sono adoperate quando noi useremmo meri suffissi o terminazioni, ritengono la loro esterna integrità nel chinese. Così, nel chinese, *ǵin*, significa *uomo*, e *tu* significa *numero* o *mucchio*; quindi *ǵin-tu* = *uomo-numero* (uomini nel pl.). In questo composto tanto *ǵin* che *tu* continuano a comprendersi come parole indipendenti, molto più che non nel nostro composto *man-Kind* (umanità); ma nulla di meno *tu* divenne parola vuota, essa serve soltanto a determinare la precedente parola *ǵin*, uomo, e ci dice la quantità o numero in cui *ǵin* deve essere

preso. Il composto risponde alla intenzione del nostro plurale, ma nella forma è di molto rimoto da *men* = uomini, plurale di *man* = uomo.

2.) Parole vuote possono perdere la loro indipendenza, possono soffrire uno scadimento fonetico, e ridursi a meri suffissi o terminazioni. Così nel burmese il plurale formasi con *to-do* (1) nel finnico, nel mordviniano e nell'ostiakio con *t*. Tostochè *to* cessa di essere adoperato come parola indipendente nel senso di *numero*, diviene parola vuota, o se pur vi piaccia, parola disusata, poichè non ha significato alcuno se non come esponente della pluralità; anzi, in fine, può ridursi ad una mera lettera, la quale è poi chiamata dai grammatici terminazione del plurale. In questo secondario studio lo scadimento fonetico può quasi distruggere l'intiero corpo delle parole vuote, ma, — e ciò è importante, — niuna parola piena, niun radicale fu per anco attaccato da tale procedimento disgregante.

3.) Lo scadimento fonetico può avanzarsi e si avanza tuttavia più lunge. Parole piene possono eziandio perdere la loro indipendenza, ed essere attaccate dall'istessa infermità che distrusse i lineamenti originari dei suffissi e dei prefissi. In questo stato, di frequente riesce impossibile distinguere in alcun modo fra radicale ed elementi formativi delle parole.

Se volessimo rappresentare questi tre stâdi del linguaggio algebricamente, potremmo descrivere, il primo, con RR, adoperando R come simbolo di una radice,

(1) V. la recentissima opera di Adolfo Bastiani, *Studii comparativi con particolare riferimento alle lingue Indo-Cinesi* (in ted.). *(N. del Trad.).*

la quale non sofferse scadimento fonetico; il secondo, con $R + \rho$, o $\rho + R$, o $\rho + R + \rho$, indicando ρ una parola vuota, che subì un mutamento fonetico; il terzo, con $r\rho$, o ρr, o $\rho r \rho$, quando sì le parole piene che le vuote vennero cambiate, e si fusero assieme in una massa indistinta fra mezzo la intensa fucina del pensiero, e il costante martellamento della lingua.

Coloro che sono famigliari colle opere di Humboldt, facile riconosceranno, in questi tre stadi o strati, una classazione del linguaggio, primieramente suggerita da cotesto eminente filosofo. A seconda di lui, i linguaggi possono classarsi come *isolanti, agglutinativi*, e *a-flessione*, e la definizione sua di queste tre classi combina in gran parte colla descrizione data adesso dei tre strati o stadi del linguaggio.

Ma egli è invero curioso, che questa triplice classazione, e le conseguenze a cui condusse, non sieno state a un tempo tratte fuori a pieno; anzi, che un sistema molto palpabilmente erroneo vi fosse sopra fondato. Noi troviamo ripetuto più e più volte in molteplici opere di Filologia comparata, che il chinese spetta alla classe *isolante*, il turanico all'*agglutinativa*, l'ariano ed il semitico a quella *a-flessione;* anzi, il prof. Pott. (1) e la sua scuola paiono convinti, che

(1) Il prof. Pott nel suo articolo intitolato: *Max Müller e le caratteristiche della parentela fra le lingue* (in ted.), pubblicato nel 1855 nel *Giornale della Società Germanica Orientale*, vol. IX, p. 412, dice, confutando le vedute di Bunsen intorno ad un reale progresso del linguaggio da uno stadio più basso ad uno più alto: « Un investigatore così cauto come G. di Humboldt si astiene espressamente nell'ultimo capitolo della sua opera intorno *la diversità della struttura del linguaggio umano* (p. 414), da qualunque conclusione ri-

niuna evoluzione ebbe luogo dal parlare *isolante* a quello *agglutinativo*, dall'*agglutinativo* a quello *a-flessione*. Così saremmo forzati a credere, che per certi inesplicabili istinti grammaticali, o per una qualche necessità inerente, i linguaggi fossero sino da principio creati come *isolanti*, o come *agglutinativi*, o come *a-flessione*. Egli è strano che quei dotti, i quali ritengono, niuna transizione essere possibile da una forma di linguaggio ad un' altra, non abbiano veduto, non esistere veramente alcun linguaggio, il quale possa strettamente chiamarsi o isolante, o agglutinativo, o a-flessione, e che la transizione da uno stadio ad un

spetto ad un reale progresso da uno stadio ad un altro del linguaggio, o almeno non si affida a qualsiasi definitiva opinione. Lo che è davvero qualche cosa molto diversa da progresso graduale, e meriterebbe la dimanda se ammettendo cotale progresso istorico di stadio a stadio, non forse commetteremmo un assurdo appena meno palpabile, che non forzandosi di elevare gli infusori a cavalli, o anche sino ad uomini. Il signor Bunsen, egli è vero, non esita chiamare l'idioma monosillabico dei chinesi, *formazione inorganica*. Ma come possiam noi passare da un linguaggio inorganico ad uno organico? In natura cotal cosa sarebbe impossibile. Niuna pietra diventa una pianta, niuna pianta un albero per qualsivoglia meravigliosa metamorfosi, eccetto che in un senso diverso, per mezzo del processo di nutrizione, ossia per mezzo della rigenerazione. La prima dimanda a cui il signor Bunsen risponde affermativamente, è compresa da esso lui in un breve periodo: « La dimanda se un linguaggio possa supporsi cominciare dall'inflessione, ci appare semplicemente un'assurdità » — ma per disgrazia egli non si adatta a rendere palpabile una tale assurdità mediante chiara illustrazione. Perchè mai nei linguaggi a-flessione la forma grammaticale sarebbesi sempre aggiunta alla materia susseguente e *ab extra?* Perchè mai ciò non sarebbe stato creato parzialmente sin dal principio con esso ed in esso, come avente un significato di qualche cosa eziandio, ma non avendo in antecedenza un significato suo proprio? »

altro ha costantemente luogo sotto i nostri propri occhi. Il chinese pure non è libero dalle forme agglutinative, e la più altamente sviluppata fra le lingue agglutinative mostra chiarissime tracce di una inflessione incipiente. Stassi la difficoltà, non nel dimostrare la transizione da uno strato del parlare ad un altro, ma piuttosto nel tirare una linea netta fra gli strati differenti. La istessa difficoltà si rinvenne nella Geologia, e permise a Sir Carlo Lyell la invenzione di questi nomi pieghevoli *eocene*, *miocene*, e *pliocene*, nomi, che indicano un semplice albeggiare, una minorità, o una maggiorità di nuove formazioni, ma non disegnano una solida e sentita linea, che tagli reciso uno strato da un altro. Il naturale sviluppo, ed eziandio una mera accumulazione meccanica ed una concrezione, qui siccome altrove, sono così minute e quasi impercettibili, che sfidano ogni stretta terminologia scientifica, e ci ammaestrano forzatamente ad essere satisfatti di una accuratezza approssimativa. Per intendimenti pratici, la classazione di Humboldt rispetto ai linguaggi, può bastare a sufficienza; e non abbiamo difficoltà veruna nel classare ciascuna data lingua, giusta il carattere prevalente della sua formazione, come isolante, o agglutinante, o a-flessione. Ma allorquando si analizzi ogni favella con maggior cura, noi la troviamo che non è esclusivamente isolante, o esclusivamente agglutinativa, o esclusivamente a-flessione. Il potere della composizione, che è ritenuto non guasto a traverso di ciascuno strato, può in un dato momento porre una lingua a-flessione a livello di una lingua isolante. Un composto tale come il sanscrito *go-duh* = mungi-vacca, differisce poco, se non

punto, dal chinese *ngau-ü* = latte-di-vacca, priachè egli prenda la terminazione di nominativo, cosa impossibile nel chinese. Del pari in inglese *New-Town*, in greco *Nea-polis*, sarebbero semplicemente composti agglutinativi. Anche *Newton* apparterrebbe allo strato agglutinativo, ma *Naples* bisognerebbe riporlo nella classe dello stadio a-flessione. In gran parte il finnico, l'ungherese, il turco e il dravidiano appartengono allo strato agglutinativo, ma avendo ricevuto un considerevole ammontare di cultura letteraria, eglino offrono ugualmente forme, che in ogni senso della parola sono a-flessione. Se nel finnico, p. e., trovasi *Käsi*, nel sing., mano, e Kädet, nel pl., mani, noi veggiamo che la fonetica corruzione ha chiaramente tocco l'istesso fondo del nome, e dato origine ad un plur. più decisivamente a-flessione che non il greco χεῖρ-ες, o l'inglese *hand-s*. Nel tamilico, dove suffisso del pl. è *gal*, abbiamo in vero una regolare forma agglutinativa in *kei-gal* = mani; ma se il medesimo suffisso *gal* sia aggiunto a *kal* = pietra, le regole eufoniche del tamilico richieggono, non solo un mutamento nel suffisso, che diviene *kal*, ma del pari una modificazione nel corpo della parola, *kal* essendo cambiata in *kar*. Così noi si ha il pl. *karkal*, che in ogni senso della parola è della forma a-flessione. In questo suffisso pl. *gal*, il Dott. Caldwell riconobbe il dravidiano *tala* o *dala*, una turba, una folla; e quantunque la evidenza in appoggio di questa etimologia possa non essere per intiero soddisfacente, le orme per cui il dotto autore della Grammatica comparata delle Lingue dravidiane ricondusse la comune terminazione plurale *la* nel telingo allo stesso originario suffisso *kal*, non ammette alcun dubbio.

Prove di simile specie possono facile ritrovarsi in qualunque grammatica di una lingua, sia isolante, o agglutinativa, o a-flessione, ovunque havvi prova sì dell'ascendere che del discendere di qualche particolare forma del linguaggio. Da per tutto l'amalgamento tende a ritornare all'agglutinazione, e l'agglutinazione alla juxta-posizione, da per tutto il parlare isolante tende verso le forme a-terminazione, e queste divengono alla lor volta inflessioni.

Mi posso sentir meglio capace a spiegare la veduta comunemente accolta rispetto agli strati del linguaggio, riferendomi agli strati della terra. Qui, pure, dove strati diversi sieno stati spinti fuori, può a prima vista sembrare che essi fossero ordinati perpendicolarmente e l'uno accanto all'altro, e non già che alcuno sottostia ad un altro, o ad un altro sormonti. Ma nel modo che il geologo per la forza di una più generale prova rovesciò codesta posizione perpendicolare, e riaccomodò i suoi strati nel loro ordine naturale, e nel modo istesso che si trovarono poi starsene orizzontali l'uno a riguardo dell'altro, lo studente il linguaggio eziandio vien condotto irresistibilmente alla medesima conclusione. Niuna lingua può per qualsivoglia possibilità essere a-flessione senza che sia passata a traverso lo strato agglutinativo ed isolante; niuna lingua può essere agglutinativa senza avviticchiarsi colle sue radici al sottoposto strato isolante. Il sanscrito, il greco, l'ebraico a meno che non abbiano traversato lo strato agglutinativo, anzi a meno che essi, in uno od altro tempo, sieno stati non migliori del chinese, la loro forma presente apparirebbe grande quanto un miracolo; o quanto la esistenza della

calce (e gli strati a questa associati) senza il sottoposto strato di oolite (e gli strati a questo associati), e quanto uno strato di oolite non sostenuto dal *trias* o sistema della nuova pietra arenaria. Il detto di Bunsen, che la dimanda, se una lingua possa cominciare con inflessioni, racchiude un'assurdità, può parere troppo fortemente espresso: ma se egli piglia le inflessioni nel comune e ricevuto significato, nel senso di qualche cosa che può aggiungersi al tema, o esserne rimosso, a fine di definire o modificare il significato di esso, allora di certo il semplice argomento *ex nihilo nihil fit* è bastevole a provare, che le inflessioni debbono avere avuto una qualche cosa in sè stesse, prima di divenire inflessioni relativamente al tema, e che questo tema eziandio dev'essere esistito di per sè medesimo, prima potesse definirsi e modificarsi dall'aggiunta di tali inflessioni. Ma non havvi necessità di dipendere da semplici argomenti logici, quando si possiede una istorica evidenza a cui appellarci. Sin da quando conosciamo noi la storia del linguaggio, vedesi ovunque esso confinato entro questi tre grandi strati o zone, le quali testè descrivemmo. Sonovi mutamenti inflessionali, senza dubbio, che fino adesso non è dato esplicare, quali p. es., la *m* nell'acc. sing. del masc., del femm., e del nom. dei nomi neutri; o il mutamento di vocali fra le voci ebraiche *Piel* e *Pual*, *Hiphil* e *Hophal*, dove ci potremmo sentire tentati ad ammettere degli agenti formativi diversi dalla juxtaposizione e dall'agglutinazione. Ma se noi consideriamo come nel sanscrito il vedico istrumentale plur., *asvebhis*, (sarebbe lat. *equobus*), diventa innanzi gli occhi nostri *asvais*, (lat. *equis*); e come, mutamenti quali *Bruder* =

brother = fratello, e *Brüder* = *brethren* = fratelli, *Ich weiss* = io conosco, A. S. *wât*, e *Wir wissen* = noi conosciamo, A. S. *wit-on*, si spiegarono per semplici procedimenti meccanici, cioè, agglutinativi, non bisogna disperare del progresso futuro nella istessa direzione. Una cosa è certa, che dovunque la inflessione fu sottomessa ad analisi razionale, venne invariabilmente riconosciuta per un resultato di una precedente agglutinazione, e dovunque l'agglutinazione si ricondusse addietro ad uno stadio più primitivo, questo stadio più primitivo fu una semplice juxta-posizione. I tronchi primitivi del chinese e le più perplesse agglomerazioni del greco possono esplicarsi come il resultato di un continuo processo formativo, qualunque fossero gli elementi materiali su cui si esercitava; e nè pure è possibile immaginarsi nella formazione di un linguaggio più che questi tre strati, traverso i quali sino ad ora ogni umano linguaggio passò. Tutto quello che ne si concede fare, è suddividere ciascuno strato, e così, p. e., distinguere nel secondo strato i linguaggi suffiggenti (R + *p*) dai prefiggenti (*p* + R), e dagli affiggenti (*p* + R + *p*). Una quarta classe, i linguaggi infiggenti o incassulanti (incorporanti), non sono che una varietà della classe affiggente; perocchè nel basco o nei dialetti polisintetici di America ha l'apparenza di un'attuale inserzione di elementi formativi nel corpo di un tema, ma può esplicarsi più razionalmente colla primitiva esistenza di più semplici temi, a cui suffissi o prefissi modificatori vennero una volta ad aggiungersi, se bene non tanto fermamente da escludere l'aggiunzione di nuovi suffissi al fine del tema, in vece che, siccome presso di noi, alla fine

del composto. Se noi nel greco potessimo dire *δεικ-μι-νυ* in luogo di *δεικ-νυ-μι*, o nel sanscrito *yu mi-na-g* in luogo di *yu-na-g-mi*, avremmo un vero principio delle così-dette formazioni incassulanti (1).

Pochi esempli porranno con maggiore chiarezza dinanzi gli occhi nostri il reale progresso del linguaggio di strato in strato. Vedemmo che nel chinese ogni parola è monosillabica, ogni parola parla, nè sonovi, per anco, suffissi, mediante i quali una parola sia derivata da un'altra, niuna terminazione di caso, per cui venga indicata la relazione di una parola ad un'altra. In qual maniera, dunque, opera il chinese a distinguere tra figlio del padre, e padre del figlio? Semplicemente colla posizione. *Fú* è padre, *tzé*, figlio; quindi, *fú tzé* è figlio del padre, e *tzé fú*, padre del figlio (2). Questa regola non ammette una sola eccezione. Se ad un Chinese abbisogni la espressione *a wine-glass*, (da vino un bicchiere), egli pone *vino* innanzi e *bicchiere* dopo, come in inglese. Se gli abbisogni esprimere *a glass of wine* (un bicchiere di vino), egli pone *bicchiere* innanzi e *vino* dopo. Così *i-pei-thsieu*, un bicchiere di vino; *thsieu pei*, da vino un bicchiere. Se, nulla di meno, paia opportuno notare la parola che sta in genitivo con maggiore distinzione, si può mettere la parola *tchi* dopo di quello, e dire, *fú tchi tzé*, il figlio del padre (padre-del figlio). Nel dialetto mandarino questo *tchi* divenne *ti*, e si aggiunge costantemente alla parola retta, di maniera

(1) Cfr. D. G. Brinton, *I Miti del Nuovo Mondo* (in ingl.), p. 6, nota.
(2) In ambi gli esempli, il *determinante* precede il *determinato*. *(N. del Trad.)*.

che a tutti i fini e propositi può trattarsi come ciò che noi chiamiamo terminazione del genitivo. In origine *tchi* fu un pronome relativo, e tale continua ad usarsi nel chinese antico (1).

È perfettamente vero che il chinese non possiede suffissi derivativi; ch'esso non può, p. es., derivare *regalmente* da un nome, quale *re*, o aggettivi come *visibile* e *invisibile*, da un verbo *vidēre*. E pure la istessa idea che noi esprimiamo con *invisibile*, si esprime senza alcuna difficoltà in chinese, e soltanto in una guisa diversa. Vi si dice *kan-pu kien* = guardare-non-vedere, e così ottiensi la medesima idea d'*invisibile* dell'inglese (o italiano).

Nel chinese non ci è permesso derivare da *ferrum* un nuovo sostantivo *ferrarius* = fabbro; *ferraria* = mine del ferro, e *ferrariarius* = lavoratore in una miniera di ferro. Ciò è possibile soltanto in una lingua a-flessione. Ma non per questo si supponga che nel chinese siavi una espressione indipendente per ciascuna singola concezione, anche per quelle, le quali sono ad evidenza secondarie e derivative. Se in chinese un *arco* (arme) è *shi*, un *fabbricatore di archi*, (in fr. *fléchier*, in inglese *fletcher)*, chiamasi un *di-archi-uomo* = *shi-gin*. La parola *shui*, significa *acqua*, *fu* vuol dire *uomo*; donde *shui-fu*, un *di-acqua-uomo*, cioè, un *portatore*

(1) JULIEN, *Esercizi pratici* (in fr.), p. 120. — ENDLICHER, *Gramm. chinese* (in tedesco), § 161. — V. pure NÖLDEKE, *Oriente e Occidente* (in ted.), i. p. 759. — *Gramm. della lingua bornu* (in ingl.), (Londra, 1853), p. 55. « Nel Trattato, il genitivo surrogasi col pronome relativo *ayu*, giusta la teoria del Rev. R. Garnett, singolarmente corroborativo del caso genitivo ».

di acqua. La medesima parola *shui*, acqua, se susseguita da *sheu*, mano, sta per *piloto*, *timoniere*, letteralmente *di-acqua-mano*. *Kin* significa *oro*, e *tsiang* è *artefice*; quindi *kin-tsiang* è un *orefice*. *Shou* significa *libro*, e *sheu* è *mano*; quindi *shou-sheu* è uno *scrittore*, letteralmente un *di-libro-mano*.

Una transizione di tali composti ad un parlare realmente agglutinativo è di estrema facilità. Che *sheu*, nel senso di *mano*, divenga inusitato e si surroghi nella favella ordinaria da un'altra parola a significare *mano*; che nomi quali *shou-sheu*, scrittore, o *shui-sheu*, timoniere, restino, ed il popolo che parla codesta lingua si abituerà subito a riguardare *sheu* come un puro derivativo, e ad usarne per una specie di falsa analogia, anche dove il significato di *sheu*, mano, non sarebbe applicabile (1).

Si può scoprire l'istesso procedimento eziandio in lingue comparativamente moderne. Nell'A. S., p. e., *hâd* significa, *stato*, *ordine*. Si adoperò come parola indi-

(1) « Il tempo muta il significato delle parole siccome fa del loro suono. Così molte vecchie parole ritengonsi nei composti, ma perdettero il loro significato originario. P. e., *'k'eu*, bocca, nella conversazione usuale fu surrogato da *'tsui*, ma si adopera tuttavia estesamente nei termini composti e nei significati derivati. Così *k'wai' 'k'eu*, un rapido parlatore, *›men 'k'eu*, porta, *›kwan 'k'eu*, dogana. Così pure *muh*, parola originaria per l'*occhio*, diè luogo a *'yen*, *tsing* o *'yen* solo. Ma nulladimeno si adopera in altre parole in significati derivati. P. e., *muh hia'*, adesso; *muh luh*, indice (di un libro) ».

« La parola primitiva per la *testa* = *'sheu*, venne surrogata da *›t'eu*, ma si conserva in composizione entro varie parole. P. e., *tseh 'sheu*, capo di ladri ». — Edkins, *Gramm. della lingua familiare chinese* (in ingl.), II ediz., 1864, pag. 100.

pendente, e continuò ad usarsi sino ai tempi di Spenser, che scrisse: —

> Cuddie, I wote thou kenst little good,
> Jo vainly t'advauce thy headlesse hood.

Dipoi, nulladimeno, *hàd*, come parola indipendente, si perdè, e il luogo suo fu occupato da espressioni più classiche, quali *habit*, *nature* o *disposition*. Ma rimase nei composti, come *man-hàd*, lo stato dell'uomo, *God hàd*, la natura di Dio; ed in queste parole l'ultimo elemento, essendo una parola vuota e non più intesa, lo si riguardò tosto come un mero suffisso. Avendo perduto la sua vitalità, fu per intiero esposto allo scadimento fonetico, e divenne o *hood* o *head*.

Ora, pigliamo un altro esempio. Il nome dato alla volpe nell'antica poesia germanica era *Regin-hart*. Nell'ant. alto-tedesco *Regin* significa *pensiero* o *astuzia*, e *hart*, il gotico *hardu*, significa *forte*. Questo *hart* (1) corrisponde al greco κράτος, il quale, nella sua forma di aggettivo κράτης, compone moltissimi nomi in greco egualmente che in tedesco. Nel sanscrito la istessa parola esiste come *kratu*, significando *forza intellettuale* meglio che *morale*, un'ombra del significato che pur tuttavia è visibile nel tedesco *hart*, e nell'inglese *hard* e *hardy*. Quindi *Reginhart* fu in origine un composto significante *pensiero-forte*, *forte in astuzia*. Altre parole formate nella stessa o in una molto simile guisa sono: — *Peranhart* e *Bernhart*,

(1) GRIMM, *Gramm. ted.* (in ted.), ii., 339.

letteralmeute *orso-pensante*, o ardito come un orso (1); *Eburhart* = *porco-pensante*; *Gothart* = *Dio-pensante*; *Eginhart* = *fiero-pensante*; *Hugihart* = *savio-pensante*, o forte nel pensiero, l'ingl. *Hogarth*. Nel basso-tedesco il secondo elemento *hart*, perdette la sua *h* e divenne *ard* (2). Questo *ard* cessò dal dare alcun definito significato, e sebbene in taluna delle parole che sono formate da *ard* ci possiamo tuttavia scuoprire la sua forza originaria, subito egli divenne un mero derivativo, e fu promiscuamente aggiunto a formare nuove parole. Nel basso-tedesco nel nome della volpe, *Reinært*, nè la prima nè la seconda parola dice checchesivoglia, e le due parole assieme unite diventarono un vero nome. In alcune parole la prima parte ritiene il suo proprio significato, ma la seconda parte, *ard*, non è nulla più di un suffisso. Così troviamo nel basso-tedesco *dronk-ard* (ingl. *drunkard*) = un bevone; *dick-ard* = un corpulento; *rik-ard* = un riccone; *gêrard* = un'avaro. In inglese, *sweet-ard*, in origine una dolcissima persona, si mutò e poi risuscitò come *sweet heart* = dolce di cuore (3), pel medesimo procedimento che cambiava *shamefast* in *shamefaced* = vergognoso. Ma, cosa anche più curiosa, questo suffisso *ard*, il quale perse ogni vita e significato nel basso-tedesco, fu accolto come un derivativo, conveniente, dalle lingue romanze. Dopo avere preso a pre-

(1) È curioso il riflettere alla sorte delle parole. *Bernardo* e *Bernardone* nel toscano popolare e bernesco si usano per significare *uomo melenso* o *stolido*. — (*N. del Trad.*).

(2) Ricorda l'italiano *ard-ito* che ne derivò. — (*N. del Trad.*).

(3) Cfr. il ted. *Liebhart* = garbato, presso Anshelm, I, 335. — GRIMM, *Gramm. ted*, III, 707.

stito un certo numero di parole, quali *renard* = volpe, e nomi propri, come *Bernard*, *Richard*, *Gerard*, i costruttori dei nuovi dialetti romanzi adoperarono la stessa terminazione anche al fine di parole latine. Così formarono, non soltanto nomi propri, quali *Abeillard*, *Bayard*, *Brossard*, ma eziandio appellativi, come *leccardo*, *linguardo*, *criard* = urlone, *codardo* (1), prov. *coart*, fr. *couard*, ingl. *coward* (2). Che la voce tedesca *hart* potesse divenire un suffisso romanzo può parere strano; e pure noi non esitiamo ad usare anche parole hindustane come suffissi inglesi. In hindustani *válá* si adopera a formare molti sostantivi. Se *Dilli* è *Delhi*, quindi *Dilli válá* è *un uomo di Delhi*. *Go* è *vacca*, e *go-válá* è un *di-vacche-uomo*, un *vaccaro*, contratto in *gválá*. Innumerabili parole si permette formare di questa guisa, e perocchè il derivativo sembra manevole ed utile, venne in ultimo aggiunto anche a parole inglesi, p. e., in *Competition wallah*.

Questi possono parere casi isolati; ma i principî su cui riposano invadono la intiera struttura del linguaggio. Sorprende il vedere quanto mai sia lecito effettuare con una applicazione di quei principii, quanto grandi resultati è dato ottenere dai più piccoli e più semplici mezzi. Adoperando la unica radicale *i* o *yâ*, (anche *ya*), che nei parlari ariani significa *andare* o *mandare*, gl'inconsapevolissimi costruttori della grammatica ariana foggiarono, non soltanto il loro neutro, i verbi denominativi e causativi, ma eziandio i pas-

(1) Nell'ital. mod. restato per significare *vigliacco* alla lingua poetica, e in uno stile drammatico. — *(N. del Trad.)*.
(2) Diez, *Gramm.* (in ted.), ii, 358. — Grimm, *l. c.*, ii. p. 340, 706.

sivi, gli ottativi, i futuri ed un numero considerevole di sostantivi e di aggettivi. Ciascheduna di queste formazioni, sì nel sanscrito che nel greco, può esplicarsi, e fu esplicata, siccome resultato di un'agglomerazione fra una data radice verbale e il radicale *i* o *yâ*. V'ha, p. e., una radice *nak*, esprimente *il perire* o *la distruzione*. Noi l'abbiamo in *nak*, notte — il lat. *nox*, il greco νύξ, — in origine significando lo svanire, lo sparire, la morte del giorno. Abbiamo la istessa radice in composizione, come, p. e., *gîva-nak*, struggitor della vita; e mediante suffissi il greco da essa formò νεκ-ρός = corpo-morto, νέκ-υς, morto, e νέκ-υες, i morti, nel pl. Nel sanscrito questa radice si ridusse ad un semplice verbo, *nas-a-ti*, egli muore. Ma per dargli un significato più distintamente neutro, venne formato un nuovo tema verbale con *ya*, cioè, *nas-ya-ti*, egli va in distruzione, egli muore.

Per il medesimo o molto simile procedimento formansi verbi denominativi in sanscrito sovra una larga scala. Da *râgan*, ne abbiamo *râyâ-ya-te*, egli agisce da re, letteralmente, egli va re, fa il re, ha l'andamento di un re. Da *Kumâri*, fanciulla, *kûmârâ-ya-te*, egli agisce come una fanciulla, ecc. (1).

Dopo avere recato *nas*, a *nâsa*, e aggiunto l'istesso radicale *ya*, il sanscrito produce un verbo causativo *nasa-ya-ti*, egli manda a distruzione, il lat. *nêcare*.

In stretta analogia col verbo neutro *nasyati*, il regolare passivo formasi in sanscrito mediante composizione con *ya*, ma aggiungendo, nel tempo istesso, un diverso seguito per le terminazioni personali. Così

(1) V. Max. Müller, *Gramm. sanscr.* (in ingl.), § 497.

nâs-ya ti significa *egli perisce*, mentre *nâs-yu-te* significa *egli è ucciso.*

Le terminazioni usuali per l'ottativo sanscrito sono:

yâm, yâs, yât, yâma, yâta, yus,

o dopo temi finienti in vocali:

iyam, is, it, ima, ita, iyus,

In greco:

ιην, ιης, ιη, ιημεν, ιητε, ιην,

o dopo temi finienti in o:

ιμι, ις, ι, ιμεν, ιτε, ιεν.

In latino:

iêm,	iês,	iet	—	—	ient,
îm,	îs,	it,	îmus,	îtis,	int.

Se aggiungiamo queste terminazioni alla radice AS, essere, otteniamo il sanscrito: *(as-yâm)*

syâm, syâs, syât, syâma syâta. syus.

Greco: (ἐσ-ιην)

εἴην, εἴης, εἴη, εἴμεν, εἴητε, εἶεν.

Latino: (es-iem)

siêm,	siês,	siet,	—	—	sient (1),
sîm,	sîs,	sit,	sîmus,	sîtis,	sint.

Se aggiungiamo l'altra terminazione al tema ver-

(1) Si noterà quanto la forma non contratta lat. e la superiore forma sansc. si trovino vicinissime alle forme volgari italiane *sia* ecc., fatto, tra i tanti, che dovrebbero dar luogo a meditare a chi vuole l'italiano una *corruzione* del latino. — *(N. del Trad.)*.

bale finiente in certe date vocali, otteniamo il sanscrito: (*bhara*-iyam)

bharêyam, bharês, bharêt, bharêma, bharêta, bharêyus.

Greco: (φερο-ιμι)

φέρο-ιμι, φέρο-ις, φέρο-ι, φέρο-ιμεν, φέρο-ιτε, φέρο-ιεν.

Latino: (fere-im)

ferêm, ferês, feret ferêmus, ferêtis, ferent.

Quivi abbiam chiaramente lo stesso verbo ausiliare, *i* o *ya;* di più, siamo tratti ad ammettere che quello che noi adesso chiamiamo modo ottativo o potenziale, era in origine una specie di futuro, formato da *ya*, andare, moltissimo somigliante al francese *je vais dire*, sono per dire. Il futuro avrebbe in seguito assunto la indole di un comando civile, come, *tu anderai*, può adoperarsi nel senso di *va'*, e l'imperativo sarebbe degenerato in un potenziale, come se dicessimo *va' e vedrai*, nel senso istesso di, *se tu vai, vedrai*.

Le terminazioni del futuro sono:

Sanscrito:

syâmi, syasi, syati, syâmas, syâtha, syanti.

Greco:

σω, σεις, σει, σομεν, σετε, σουσι.

In queste terminazioni abbiamo in realtà due verbi ausiliari, il verbo *as*, essere, e il verbo *ya*, andare, ed aggiungendolo ad una data radice, p. e., a DA, dare, si ottiene in sanscrito: (*dâ-as-yâ-mi*)

dâ-s-yâ-mi, dâ-s-ya-si, dâ-s-ya-ti dâ-s-yâ mas, dâ-s-ya-tha, dâ-s-ya-nti.

Greco: (δω-εσ-yω)
δώ-σ-ω (1), δώ-σ-εις, δώ-σ-ει, δώ-σ-ομεν, δώ-σ-ετε, δώ-σ-ουσι.

Una forma verbale di frequente occorrenza in sanscrito è il così-detto participio gerundivo, il quale significa, che una cosa è necessaria o adatta a farsi. Così da *budh*, conoscere, formasi, *budh-ya-s*, un che è da conoscersi, *cognoscendus*; da *guh*, nascondere, *ghu-ya-s*, o *goh-yu-s*, uno che è da nascondersi, letteralmente, uno che va allo stato di nascondersi, di essere nascosto; da *yag*, sacrificare, *yâg*-ya-s, uno che deve essere sacrificato. Qui, di nuovo, *ciò che è per essere* diventa gradatamente *ciò che vuole essere*, ed in ultimo, *ciò che sará*. In greco trovansi ben poche analoghe forme, quali ἅγ-ι-ος, santo, στύγ-ι-ος, odioso; in latino, *ex-im-i-us*, da trarre fuori; in gotico, *andanêm-ya*, accettabile, aggradevole, il ted. *angenehm* (2).

Mentre i participî gerundivi in *ya* sono formati sopra l'istesso principio che i temi verbali in *ya* del passivo, un certo numero di sostantivi in *ya* pare

(1) In δώ-σω, per δωσyω, in greco la *y* è perduta, come usualmente. In altri verbi la *s* e la *y* sono ambedue perdute. Quindi τενεσyω diviene τενεσω, e poi τενῶ, il così detto futuro attico.

(2) V. Bopp, *Gramm. compar.* (in ted.), §§ 897-98. Questi aggettivi verbali avrebbersi a distinguere accuratamente dagli aggettivi nominali, quali il sanscrito *div-ya-s*, divino, in origine *div-i-a-s*, cioè, *divi-bhavas*, essente in cielo; οἰκεῖος *domesticus*, in origine οἴκει-ο-ς, essente in casa. Questi sono aggettivi formati da antichi locativi, appunto come nel basco noi possiamo formare da *etche*, casa, *etche-tic*, della casa, e *etche-tic-acoa*, quegli che è della casa; o da *seme*, figlio, *semea-ren*, del figlio, e *semea-ren-a*, colui che è del figlio. V. W. J. van Eys, *Saggio di gramm. della lingua basca* (in fr.), 1867, p. 16.

sieno stati formati in stretta analogia ai temi dei verbi denominativi, o ai temi dei verbi neutri, ne' quali tutti il derivativo *ya* esprime in origine l'*atto dell'andare*, dell'*agire*, e alla fine, il semplice *essere*. Così da *vid*, sapere, trovavasi in sanscrito *vid yâ*, conoscimento, sapienza; da *si*, giacere, *say-yâ*, riposo. Analoghe forme in latino sono *gaud-i-um*, *stud-i-um*, o, con terminazioni femminili, *in-ed-i-a*, *in-vid-i-a per-nic-i-es*, *scab-i-es*; in greco μαν-ί-α, ἁμαρτ-ί-α o ἁμάρτ-ι-ον; in tedesco numerosi nomi astratti in *i* ed *e* (1).

Ciò mostra quanto veramente possa operarsi, e sia stato operato nel linguaggio con semplicissimi materiali. I verbi neutri, denominativi, causativi, passivi, gli ottativi ed i futuri, i gerundivi, gli aggettivi e i sostantivi, sono tutti formati da un solo e medesimo procedimento, per mezzo di una sola e medesima radice. Non è già una meschina parte della grammatica che venne spiegata così con questa unica radice *ya*, andare, e noi apprendiamo sempre più, quanto semplici e pure quanto meravigliose siano le vie del linguaggio, se noi le seguitiamo di strato in strato dal loro originario punto di partenza.

Ora, quel che è avvenuto in questi casi, si è ripetuto in più altri nella istoria del linguaggio. Qualunque cosa è oggi formale, non solo i suffissi derivativi, ma qualsivoglia cosa costituisce i materiali grammaticali e l'articolazione del linguaggio, fu in origine materiale; quel che noi adesso chiamiamo terminazioni di casi, erano spesso avverbii di luogo; quelli che chiamiamo terminazioni personali di verbi,

(1) V. Bopp, l. c., §§ 888-89.

erano pronomi personali. I suffissi e gli affissi erano parole indipendenti, nominali, verbali o pronominali; non v'ha, in fatti, nulla nel linguaggio che oggi apparisce vuoto, o muto, o formale, che in origine non fosse pieno, e vivo, o materiale. Egli è obietto della Grammatica comparata ricondurre ogni elemento formale o morto alla sua forma vivente; e se bene questo processo di risuscitazione non sia per alcun modo completo, anzi, se bene in parecchi casi paia disperato tentare la scoperta del tipo vivo da cui provengono i frammenti petrificati, che noi diciamo terminazioni o suffissi, fu recata innanzi bastevole evidenza in complesso a stabilire sul più solido fondamento questa massima generale, che — *Nulla è morto in qualunque linguaggio, che non fosse vivo nella sua origine;* — che nulla esiste in uno strato terziario in modo che non si debbano trovare i suoi antecedenti e la sua spiegazione nello strato secondario o primario dell'umana favella.

Dopo avere esplicato per quanto era possibile in un tempo così breve, quello che io riguardo essere la giusta veduta della stratificazione del parlare umano, bramerei sentirmi abile a mostrare, come l'aspetto dei problemi i più difficili e i più interessanti della scienza nostra sia cambiato, se noi miriamo a quelli ancora colla nuova luce, ottenuta coll'osservazione dei necessari antecedenti di ogni linguaggio. Permettetemi che io richiami la vostra attenzione sopra uno dei più contestati punti della Scienza del Linguaggio. La quistione, se ne sia dato assegnare una origine comune ai linguaggi ariano o semitico fu discussa parecchie volte di nuovo. Niuno pensa adesso

a derivare il sanscrito dall'ebraico, nè l'ebraico dal sanscrito; la questione oggi è, se in un tempo o in un altro i due linguaggi potessero far parte di un solo corpo di favella. Sonovi dotti, e dotti eminentissimi, che negano ogni simiglianza fra i due linguaggi, mentre altri raccolsero materiali che parrebbero indurre una difficoltà ad assegnare tante numerose coincidenze al puro caso. In nissun luogo, invero, la osservazione di Bacone sovra questa distinzione radicale fra le disposizioni di uomini diversi alla filosofia e alla scienza venne così a pieno verificata come fra gli studiosi la Scienza del Linguaggio: — « Maximum et velut radicale discrimen ingeniorum, quoad philosophiam et scientias, illud est quod alia ingenia sint fortioria et aptioria ad notandas rerum differentias; alia ad notandas rerum similitudines..... Utrumque autem ingenium facile labitur in excessum, prensando aut gradus rerum, aut umbras (1) ». — Prima, nulla di meno, che noi entriamo ad esaminare la evidenza recata innanzi dai vari dotti in appoggio delle loro pugnanti teorie, nostro principale dovere si è, porre una dimanda preliminare, cioè, — quale specie di evidenza abbiam noi diritto di attenderci, considerando come tanto il sanscrito quanto l'ebraico appartengono, nello stato in cui li conosciamo, allo strato del parlare a-flessione? —

Ora, egli è manifesto che il sanscrito e l'ebraico erano separati lungo tempo innanzi ch'essi raggiungessero lo strato terziario, innanzi cioè di diventare a-flessione per intiero; e in conseguenza niente avere

(1) Bacon, *Novum Organum*, i, 55.

possono a dividere in comune di quello che a ciascuno di essi è particolare nello strato a-flessione, niente di quello che è resultato dello scadimento fonetico, il quale si stabilisce dopo che le formazioni agglutinative sono divenute inintelligibili e tradizionali. Intendo, nel supposto che il pronome della prima persona fosse in origine lo stesso nel semitico e nell'ariano, nel supposto che l'ebraico *an-oki* (assirico *an-aku,* fenicio *anak)* l'ultima porzione, *oki,* fosse in origine identica col sanscrito *ah* in *aham,* il greco *ἐγ* in *ἐγ-ω*, intendo che tuttavia riuscirebbe utile studiarsi di derivare la terminazione della prima pers. sing. o di *kâtal-ti* o di *ektôl,* dal medesimo tipo che in sanscrito apparisce come *mi* o *am* o *a* in *tudâ-mi, atudam, tutod-a.* Non v'ha la relazione istessa fra l'ebraico ed il sanscrito che v'ha fra il sanscrito ed il greco, se veramente il termine relazione è applicabile pure al sanscrito ed al greco, — pure varietà dialettali in ognuno, e il tipo medesimo di favella.

Ne sorge quindi la dimanda: — Potrebbero il semitico e l'ariano essere stati identici nel corso del secondo periodo o *agglutinativo?* — Qui, come per lo innanzi, la risposta dev'essere, io mi credo, decisamente negativa: perocchè, non solo le parole vuote, che sono adoperate per iscopi derivativi, sono diverse in ciascuno di que' linguaggi, ma, quello che è di gran lunga più caratteristico, la maniera con cui si aggiungono ai radicali è pure diversa. Nei linguaggi ariani gli elementi formativi si attaccano soltanto in fine delle parole; nei linguaggi semitici trovansi tanto in fine che al principio di esse; nei linguaggi ariani i composti grammaticali tutti si accordano colla for-

mula rρ; nei semitici abbiamo formazioni secondo le formule rρ, ρr e ρrρ.

Dunque, restavi unicamente il primo stadio, cioè, l'isolante, in cui i parlari semitico ed ariano possano essere stati identici. Ma anche qui si deve fare una distinzione. Tutte le radici ariane sono monosillabiche; tutte le radici semitiche si elevarono a forma trilitterale. Quindi, egli è solo anteriore al tempo in che le radici semitiche assunsero questa forma secondaria trilitterale che una qualche comunità può ammettersi fra queste due correnti di linguaggio. Supponendo si conosca come fatto istorico, che in quel rimoto periodo — periodo che trapassa i limiti di quanto noi siamo accostumati a chiamare istorico — i parlari semitico ed ariano sieno stati identici, qual mai evidenza di codesta unione potremmo aspettarci trovare negli attuali linguaggi semitico ed ariano, tali siccome si conoscono nel loro periodo a-flessione? Torniamoci nella mente che le 100,000 parole dell'inglese, anzi, le molte centinaia di migliaia di parole in tutti i rimanenti dizionari degli altri linguaggi ariani, vennero ridotte a circa 500 radici, e che questo piccolo numero di radici ammette pure un'ulteriore riduzione: dipoi, rammentiamo che il fatto istesso ha pur luogo rispetto ai linguaggi semitici, in special modo se si accolga la riduzione di tutte le radici trilitterali a bilitterali. Che, dunque, potremmo aspettarci dalla nostra comparazione dell'ebraico e del sanscrito se non se un piccolo numero di coincidenze di radicali, una somiglianza nella forma e nel significato di circa 500 sillabe radicali, il tutto poi essendo in ebraico ed in sanscrito un post-sviluppo, il quale non potrebbe avere comin-

ciato innanzi che i due rami del parlare venissero separati una volta e per sempre.

Di più, laddove si riguardi a queste radici, troveremo che il loro primitivo potere predicativo è del tutto generalissimo, e quindi soggetto ad una infinita quantità di specificazioni. Una radice che significa *cadere* (sansc. *pat*, πίπτω) viene a significare *volare* (sansc. *ut-pat*, πέτομαι). La radice *dâ*, che significa *dare*, piglia, dopo la preposizioue *â*, il senso di *prendere*. La radice *yu*, che significa *unire*, significa *separare* dove sia preceduta dalla preposizione *vi*. La radice *ghar*, che esprime *splendore*, deve fornire, e fornisce in vari linguaggi ariani, derivazioni espressive di *barlume*, *calore* (sansc. *gharma*), di *gioia* (χαίρειν), di *carità* (χάρις), di *germoglio* (lat. *ger-men*) e dei colori *verde* (sansc. *hari*), *giallo* (*gilvus*, lat. *flâvus*), e *rosso* (sansc. *harit*, lat. *fulvus*). Nei linguaggi semitici questa indeterminatezza di significato negli elementi radicali costituisce una delle principali difficoltà dello studioso, perocchè a seconda che una radice venga adoperata in coniugazioni diverse, può recare la più sorprendente varietà di concepimento. Deve pure tenersi conto di ciò, che oltre lo stesso numero limitato di radici, le quali in quel tempo primitivo si adoperarono in comune dagli antenati delle stirpi ariana e semitica, una certa data porzione può bene essersi perduta da ciascuna di esse, di maniera che, il fatto che sianvi radici in ebraico, di cui niuna traccia esiste nel sanscrito, e *vice versâ*, sarebbe eziandio naturale ed intelligibile perfettamente.

È giusto ed essenzialissimo che possiamo vedere tutto ciò chiaramente, che possiamo intendere quanto

poco di evidenza ci sia concesso aspettarci in appoggio di una comune origine dei linguaggi semitico ed ariano, priachè ci affidiamo a qualsivoglia opinione sopra questo importantissimo subietto. Non ho per nulla esaurito tutte le influenze che possono naturalmente, anzi necessariamente, avere contribuito a produrre le differenze fra gli elementi radicali dei parlari ariano e semitico, sempre supponendo, che ambedue scaturissero dalla medesima sorgiva. Ancorchè escludiamo i guasti del decadimento fonetico a contare da quell'antichissimo periodo di favelle, avremmo pure da fare assegnamento amplissimo sopra la influenza della varietà dialettale. Nei linguaggi ariani si sa il giuoco costante fra le gutturali, le dentali e le labiali, *(quinque*, sansc. *panka*, πέντε, eol. πέμπε, got. *fimf)*. Si sa lo scambio dialettale delle aspirate, delle medie e delle tenui, il quale sin dall'istesso cominciamento impartì ai principali rivoli del parlare ariano il loro individuale carattere, (τρεῖς, got. *threis*, alto-ted. *drei)* (1). Se tanto e molto più potè avvenire entro i limiti dia-

(1) Sino a che non sia dato un razionale ragguaglio di questi mutamenti, compresi sotto il nome di *Lautvershiebung*, continuerò a riguardarli non come resultato di scadimento fonetico, ma si di sviluppo dialettale. Mr. Scherer, nella sua profonda opera: *Intorno alla Storia della lingua tedesca* (in ted.), ha molto da presso, se non per intiero, compreso il significato della mia esplicazione, e gli strani effetti del cangiamento dialettale in contrasto collo scadimento fonetico. Se faccia d'uopo usare illustrazioni più casalinghe, si può dire con verità perfetta, che ogni dialetto scelse il suo proprio abbigliamento fonetico, appunto come i popoli si eleggono abiti e calzoni che meglio loro vadano. Il confronto, come ogni confronto, riesce imperfetto; tuttavia vale come se si paragonino i guasti dello scadimento fonetico al logorarsi e al deteriorarsi di questi abiti fonetici.

tettali di un corpo di favella più o meno stabilito, quanto maggiori saranno stati i mutamenti oltre codesti limiti? Osservando, come fatale sarebbe stato alla identità di una parola il mutamento di una sola consonante nelle lingue monosillabiche, dovremmo attenderci che le radici monosillabiche, dato che il loro significato fosse generale, vago e mutabile, avrebbero con massima cura custodito il loro contorno consonantale. Ma per nulla ciò si verifica. Le lingue monosillabiche posseggono dialetti propri non meno delle polissillabiche; e dalla rapida e decisiva divergenza di tali dialetti ci è dato apprendere, quanto rapida e decisiva debb' essere stata la divergenza del linguaggio nel corso del periodo isolante. Mr. Edkins, che pose una particolare attenzione ai dialetti del chinese, statuisce che nelle provincie settentrionali ebbero luogo i più lati mutamenti, essendo state mutate otto consonanti iniziali ed una finale in altre, e tre finali perdute. Lunghesso la ripa meridionale dell'Yang-tsi-kiang, ed un poco a tramontana di quella, le iniziali antiche sono tutte conservate, come anche da Chekiang a Fou-kien. Ma fra le finali *m* si mutò in *n*, *t* e *p* si perdettero, come pure *k* eccettone alcuni distretti del contado. Qualche parola ha due forme, l'una usata nel conversare, l'altra propria della lettura. La prima è la pronuncia più antica, e l'ultima quasi si avvicina al mandarino. Le città di Su-cheu, Hang-cheu, Ningpo e Wen-cheu, colle campagne all'intorno, possono considerarsi come aventi un solo dialetto, parlato probabilmente da trenta milioni di persone, cioè, da più che la intiera popolazione della Gran Brettagna e dell'Irlanda. La città di Hwei-cheu possiede un dialetto

suo proprio, in cui le consonanti iniziali molli mutansi nelle dure e nelle aspirate, procedimento analogo a ciò che noi chiamiamo *Lautverschiebung* nei linguaggi ariani. A Fu-cheu fu dal lato orientale della provincia di Kiang-si, le iniziali molli vennero del pari surrogate dalle aspirate. In molti luoghi della provincia di Hunan le iniziali molli tuttavia van tentennoni; ma nella città di Chang-sha il dialetto parlato ha i cinque toni del mandarino, e le aspirate e le altre iniziali sono distribuite nella istessa guisa. Nell'isola di Hai-nan èvvi un distinto avvicinamento alla forma che le parole chinesi pigliano nel parlare di Annam; molte delle consonanti forti sono ammollite, invece del contrario che ha luogo in parecchie altre regioni della China: così *ti, di,* ambedue *ti* nel mandarino, sono ambedue pronunciate *di* in Hai-nam; *b* e *p* vengono ambedue adoperate in molte parole in cui le iniziali sarebbero *w* ed *f* nel mandarino. Nei dialetti della provincia di Fu-kien han vita i seguenti mutamenti nelle consonanti iniziali: *k* si adopera per *h; p* per *f; m, b,* per *w; j* per *y; t* per *ch; ch* per *s; ng* per *i, y, w; n* per *j* (1). Allorquando si sia chiaramente persuaso a noi stessi quel che significhino tali mutamenti in parole composte di una consonante e di una vocale, saremo competenti vie più a foggiarci un giudizio, e a determinare qual dritto abbiamo noi ad appellarci ad una prova maggiormente ampia e definita in appoggio della comune origine di linguaggi, i quali divennero separati durante i loro stadi monosillabico o isolante, e i quali da noi non

(1) Edkins, *Gramm.*, p. 84.

furono conosciuti prima che essi fossero bene avanti nello stadio a-flessione.

Potrebbe dirsi: da senno, se pure si meni buono tutto ciò, la evidenza in fondo riducesi a niente, e a stento merita l' attenzione del sapiente. Ecco la mia risposta: non per nostro difetto la cosa sarebbe così; ma egli è, che innanzi stabiliamo come assioma, che non può esservi alcuna specie di parentela fra il sanscrito e l'ebraico, che essi, nel fatto, rappresentano due particolarità indipendenti della umana favella, è ben giusto si sovrastia, e non si tralasci con disprezzo il tentativo di ricerche simile a quelle dei dotti Ewald, Raumer ed Ascoli. Questi dotti, e in special guisa Raumer ed Ascoli, per quanto io posso giudicare, ci offrirono una prova di gran lunga più forte in appoggio di una parentela radicale fra l'ebraico ed il sanscrito, di quello che, dal mio punto di vista, saremmo in grado aspettarne. Se, da un lato, non devesi chiedere più di quanto è lecito chiedere, non devesi dall' altro nè cercare, nè sforzarsi trarre oltre una maggiore prova di quella che offerire possa la natura della cosa. Noi sappiamo che parole aventi suono e significato identico in sanscrito, greco, latino e tedesco, ben possono non essere le istesse parole, perciocchè contravverrebbero a quelle leggi fonetiche, le quali fanno essere codesti idiomi l' uno dall' altro differente. *To-doom* (sentenziare) non può avere connessione alcuna col lat. *damnare;* nè *to-call* (chiamare) può essere il greco καλεῖν, il lat. *calare;* l'ingl. *care* (cura) non è lecito identificarlo col lat. *cura;* nè *to-have* (avere) col lat. *habere*. Ma con una forza a cento doppi più grande, si applica l'istesso principio

alle parole nell' ebraico e nel sanscrito. Se qualche radice trilitterale nell'ebraico combini con qualche parola trilitterale del sanscrito, potremo star sicuri, al tempo medesimo, ch'elleno non sono le istesse, o che la loro somiglianza è una pura accidentalità. Pronomi, numerali e pochi nomi imitativi meglio che predicativi pel padre e per la madre, ecc., possono esserci conservati sin dagli antichissimi stadi dai favellatori ariani e semitici; ma se i dotti procedano oltre, e paragonino parole come l'ebraico *barak*, benedire, ed il lat. *precari;* l' ebraico *lab*, cuore e l'ingl. *liver*, fegato; l'ebraico *melech*, re, e il lat. *mulcere*, molcere, addolcire, troverannosi, mi penso, nel gravissimo pericolo di provare troppo (1).

Furono ultimamente fatti dei tentativi a indicare un certo numero di radici che il chinese divide in comune col sanscrito. Sia lunge da me lo stimmatizzare pure coteste ricerche siccome non scientifiche, quantunque richieda uno sforzo per chi è allevato nella rigorosissima scuola di Bopp, ad avvicinarsi a cosifatte ricerche senza danno. Anzi, laddove sieno condotte con attenzione e sobrietà, e in special modo con una chiara percezione dei limiti, dentro i quali codeste investigazioni sono confinate, esse sono perfettamente legittimate, più assai che non il dommatismo dottrinale con cui taluno de' nostri più illustri sapienti dichiararono una comune origine del sanscrito e del chinese siccome fuori di questione. Non mi sento portato a dire che il metodo preso da Mr. Chalmers nella sua

(1) G. D. Ascoli, *Saggi ed appunti* (il *Nesso Ario-Semitico)*, pag. 21 e seg. (*N. del Trad.*).

opera interessante — *L' origine del Chinese* — sia capace verosimilmente a condurre una convinzione nella mente di uno scettico di buona fede. Io credo, innanzi che paragoniamo le parole del chinese con quelle di qualunque altra lingua, che ogni sforzo dovrebbe operarsi a ritornare le parole chinesi indietro sino alla loro forma la più primitiva. Su questo Mr. Edkins indicò la via che dovrebbe seguirsi, e con chiarezza mostrò il grandissimo utile da trarsi da uno studio accurato dei dialetti chinesi. L'istesso dotto fece anche di più, indicando come il chinese dovrebbe anzi tutto paragonarsi colle parentele più prossime, il mongolo della classe turanica settentrionale, e il tibetano della classe turanica meridionale, prima di tentare qualunque altra comparazione colle colonie più distanti, separatesi nel corso del periodo monosillabico della favella. Esso scrive: « Sto adesso paragonando il mongolo ed il tibetano col chinese, e già ottenni alcuni interessanti resultati:

1.) Una gran parte di parole mongole sono chinesi. Forse sono tali un quinto. La identità è nella prima sillaba delle parole mongole, essendo quella la radice. La corrispondenza apparisce notevolissima negli aggettivi, de' quali forse una metà fra i più comuni sono radicalmente gli stessi del chinese. P. e., *sain*, buono; *begen*, basso; *ĉhi*, giusto; *sologai*, sinistro: *ĉhiche*, dritto; *gadan*, esteriore; *ĉhohon*, poco; *logon*, verde; *hunggun*, leggiero. Ma la identità estendesi pure ad altre parti della favella, e questa idendità di radici comuni sembra allargarsi al turco, al tataro, ecc.; p. e., *su*, acqua, *tenri*, cielo.

2) A paragonare il mongolo col chinese è ne-

cessario per lo meno rifarsi indietro per un sei secoli sullo sviluppo della lingua chinese: perocchè troviamo in radici comuni lettere finali peculiari all'antico chinese: p. e., la *m* finale. Le lettere iniziali pure vogliono prendersi in considerazione da un altro punto di fermata che non la pronunzia mandarina. Se un gran numero di parole sono comuni al chinese, al mongolo e al tataro, debbesi tornare indietro per lo meno 12 secoli ad ottenere una conveniente epoca di comparazione.

3.) Mentre il mongolo non ha traccia di toni, son questi distintamente sviluppati nel tibetano. Csoma de Körös e Schmidt non ricordano la esistenza dei toni, ma essi occorrono manifesti nella pronunzia dei nativi tibetani in Pekino.

4.) Al pari che nella comparazione del mongolo, esaminando la connessione del tibetano col chinese egli è necessario adottare la vecchia forma del chinese colle sue numerosissime consonanti finali ed il suo sistema pieno di iniziali molli, dure ed aspirate. I numerali tibetani porgono di ciò esempio con chiarezza sufficiente.

5.) Mentre il mongolo è vicino al chinese nella estesa prevalenza delle parole comuni alle due lingue, il tibetano gli è vicino per la struttura fonica, essendo tonico e monosillabico. Stando così la cosa, è meno notabile che sianvi molte parole comuni al chinese ed al tibetano, di quello che avrebbesi dovuto aspettare: ma che ve ne possano essere altrettante nel mongolo con i suoi lunghi polissillabi senza tono, la è una curiosa circostanza ».

È questo, senza dubbio, il retto spirito secondo il

quale dovrebbero condursi le ricerche nell'antichissima storia del linguaggio, e spero che Mr. Edkins, e Mr. Chalmers ed altri, non si lascieranno scoraggire dalle obiezioni ordinarie recate innanzi contro ogni studioso tentativo. Anche se le loro ricerche portassero a resultati negativi, pure riuscirebbero di altissima importanza. I criteri, mediante il quale noi testimoniamo la parentela dei linguaggi a-flessione, quali il sanscrito, il greco, l'ebraico e l'arabo, non possono per la natura istessa della cosa, applicarsi a linguaggi, che tuttavia sono nello strato agglutinativo o isolante, nè risponderebbero ad alcun proposito laddove tentassimo con essi determinare, se certi linguaggi, separati durante il loro sviluppamento a-flessione, si trovassero uniti durante lo stadio agglutinativo, o se linguaggi, sèparati durante il loro progresso agglutinativo, si lanciassero fuori da un centro comune nella loro età monosillabica. Il tentativo fatto da Bopp di lavorare con i suoi stromenti ariani sovra i linguaggi malese-polinesi, ed in essi di scoprire tracce di forme ariane dovrebbe servire di esempio ammonitore. Nulla di meno, sonovi eziandio pericoli, e pericoli i più grandi, in sulla sponda opposta, e se Mr. Chalmers nella sua interessante opera sopra l'« *Origine del Chinese* », confronta, p. e., il chinese *tsé*, fanciullo, figlio, col boemo *tsi*, figlia, io ben so che lo sdegno degli adottrinati in ariano s'inalzerà ad un grado elevatissimo, considerando com'essi abbiano provato minutissimamente, *tsi* o *dci* in boemo essere una regolare modificazione di *dugte*, e che *dugte* è il sanscrito *duhitar*, il greco ϑυγάτηρ (ingl. *daughter)*, in origine un nome famigliare, significante *ragazza che munge il latte*, e

dato dai pastori ariani, e da essi soltanto, alle figlie delle loro case. Tali casi (1) accaderanno in un subietto tanto comprensivo qual'è la Scienza del Linguaggio: accaddero a dotti come Bopp, Grimm, e Burnouf, e si verificheranno di nuovo. Io non difendo nè la fretta, nè la trascuraggine, e dico soltanto, che dobbiamo avventurarsi oltre, e non figurarsi che tutto sia fatto, e che nulla rimanga a conquistare nella scienza nostra. La nostra parola di vedetta, qui come altrove, dovrebbe essere *Festina lente!* ma in ogni modo *Festina! Festina! Festina!*

FINE.

(1) Se il paragone di Mr. Chalmers dei nomi chinese e boemo per la *figlia* è tanto imperdonabile, che diremo del paragone di Bopp dei nomi bengali e sanscrito per la *sorella?* In bengali *sorella* è *bohinî*, nell'*hindi bahin* e *bhân*, nel pracrito *bahinî*, il sanscrito *bhaginî*. Bopp per un molto elaborato cammino deriva *bohinî* dal sanscrito *svasri*, sorella (ingl. *sister*). *V.* BOPP, *Gramm. compar.* Prefaz. alla 4ª ediz., p. X.

INDICE

DEL SECONDO ED ULTIMO VOLUME

INDICE

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

X

Y

Z